



الضابط المستقيم

(في ربط الحوادث بالتقديم)

تأليف

المعلم الثالث المير محمد باقر الدّاماد

حقّقه وقّده له

علي أوجي



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الضراط المستقيم

(في ربط الحادث بالتقديم)

تأليف

المعلم الثالث المير محمد باقر الدّاماد

حقّقه وقدم له

علي أوجي



میرداماد محمد باقر بن محمد. - ۴۱۰۴۱ ق.
الصراط المستقیم فی ربط الحوادث بالقدیم / تألیف میر محمد باقر داماد؛ تصحیح و تحقیق علی اوجبی
- تهران: مرکز نشر میراث مکتوب: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۱.
سی و یک، ۳۶۵ ص. - (میراث مکتوب: ۱۰۲. علوم و معارف اسلامی: ۳۹)

ISBN 964-6781-67-5

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیها.

AL-ŞIRĀṬ AL-MUSTAQĪM.

ص.ع. لاتینی شده:

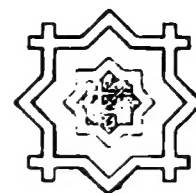
عربی.

کتابنامه: ص. [۲۶۱] - ۳۶۵.

۱. فلسفه اسلامی. ۲. حدوت و قدیم. الف. لوجبی، علی، ۱۳۳۳. - مصحح. ب. ایران. مرکز
نشر میراث مکتوب. ج. کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی. - عنوان.
BBR ۱۱۵۶
۱۳۸۱
۱۸۹/۱

کتابخانه ملی ایران

۲۸۱۷۵ - ۸۰ م



الصراط المستقیم

«فی ربط الحوادث بالقدیم»

تألیف: میر محمد باقر داماد

مصحح: علی اوجبی

ناشر: میراث مکتوب

با همکاری کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی

چاپ اول: ۱۳۸۱

تعداد: ۲۰۰۰ نسخه

شابک: ۵ - ۶۷ - ۶۷۸۱ - ۹۶۴

لیتوگرافی: نبأسکرین

چاپ: چاپخانه بنیاد اندیشه اسلامی

نشانی ناشر: تهران، ص. پ: ۵۶۹ - ۱۳۱۸۵، تلفن: ۳ - ۶۴۹۰۶۱۲

دورنگار: ۶۴۰۶۲۵۸



تزخر خزائن مكتباتنا بالمخطوطات القيّمة التي تضمّ ثقافة ثرّة لإيران الإسلامية، وهي في جوهرها مآثر العلماء و النوابغ العظام، و تمثل هويّتنا نحن الإيرانيين. وإنّ المهمة الملّقة على عاتق كل جيل أن يبجّل هذا التراث الثمين و يبذل قصارى جهده لإحيائه و بعثه للتعرف إلى تاريخه و ثقافته و أدبه و ماضيه العلمي.

و رغم جميع الجهود التي بذلت خلال العقود الأخيرة لاكتشاف الكنوز المخطوطة لتراث هذه الأرض و التحقيق و البحث اللذين انصبّا في هذا المضمار، و نشر مئات الكتب و الرسائل القيّمة، فإنّ الطريق ما يزال طويلاً حيث توجد آلاف الكتب و الرسائل المخطوطة المحفوظة في المكتبات داخل البلاد و خارجها ممّا لم يتمّ اكتشافه و نشره.

كما أنّ كثيراً من النصوص التراثية و رغم طبعها عدّة مرّات لم ترقَ إلى مستوى الأسلوب العلمي المتوخّى للنشر، بل هي بحاجة إلى إعادة تحقيقها و تصحيحها.

إنّ إحياء و نشر الكتب و الرسائل المخطوطة هو الواجب الملّقى على عاتق المحققين و المؤسسات الثقافية، و انطلاقاً من هذا الواجب بادر كلّ من مكتبة و متحف و مركز و ثائق مجلس الشورى الإسلامي و مركز نشر التراث المخطوط اللّذين أسّسا تحقيقاً لهذا الهدف المنشود، للقيام معاً بتصحيح و تحقيق و نشر مجموعة قيّمة من النصوص التراثية الّتي خلّفها الأجيال على مرّ الأيام، و تقديمها بأسلوب علميّ دقيق إلى النخبة المثقّفة في العالم الإسلامي بعامة و المجتمع الإيراني بخاصة في حلّة جديدة و ثوب قشيب.

«در صراط مستقیم، ای دل! کسی گمراه نیست»

تقدیم به محضر

حکیم الهی:

استاد آیت‌الله جوادی آملی به پاس سالها تلاش در جهت رشد و

بازنگری حکمت و فلسفه اسلامی

فهرست مطالب

مقدمه مصحح.....	نوزده - سی و یک
[مقدمه المصنّف]	١
عهد و وصيّة [في أهميّة العلم في السفر إلى العالم العقلي]	٧
إيقاظ عقليّ [في افتقار العلم الإلهي إلى برهان صحيح و كشف صريح]	٩
المساق الأوّل في تقدمة ما أريد تقديمه وفيه نُزَع	١٣
النزعة الأولى في أوعية الوجود و أحوال الموجود بحسبها و ما يلتصق بذلك	١٥
فصل يبتدأ منه تأخذ النظر في الامتداد الزماني و ما ينط به	١٧
تقرير [في أنّ الزمان ظاهر الإنسيّة خفيّ المهيّة]	١٧
تنبيه تحصيليّ [في أنّ الزمان موجود]	١٧
تحكيم [في بيان طريقة الحكماء في إثبات وجود الزمان]	١٨
تسديد [في إثبات الزمان بثبوت القبلية و البعدية و أنّه متّصل غير قارّ الذات]	١٩
إفصاح [في ماهيّة الزمان و التقدّم و التأخّر و المعيّة الزمانية]	١٩
تبيان [في أنّ الزمان كمّ متّصل موجود في المادّة بتوسّط الحركة و ليس بذی وضع]	٢١
إشارة [إلى أنّ الزمان كمّية الحركة و مقدارها]	٢٣
سياقة [في أنّ الزمان كمّ متّصل بالذات و بالعرض و منفصل بالعرض]	٢٤
تلويح استفاديّ [إلى علّة وجود ذات الزمان المتّصل و كيفية كون الزمان عدداً للحركة]	٢٤

- مصباح [في علية الحركة لوجود الزمان على نحو يلزمه استعداد قبول الانقسام و علية الزمان لكون الحركة ذات مقدار] ٢٦
- إحصاء [في الآراء الموجودة حول ماهية الزمان] ٢٦
- تذنيب [في ماهية الزمان عند الأشاعرة] ٢٨
- تشعيب [في ماهية الزمان عند متقدمة الفلاسفة و أفلاطن الإلهي] ٢٨
- إيضاح [في ما يتصف به الحركة بواسطة الزمان و ما يتصف به الزمان بالذات] ٢٩
- تفصلة فيها تبصرة [في استحالة عدم الزمان قبل وجوده أو بعده] ٣٠
- أُس قانوني [في ما يستلزمه وجوب الطبيعة بشرط شيء و امتناعها لابشرط شيء] ٣١
- عقد و حل [في حل الشبهة الواردة على استحالة طريان العدم بالنظر إلى ذات الزمان] ٣١
- تنوير [في العدم بعد الوجود بعديةً زمانيةً بالنظر إلى ذات الزمان] ٣٢
- شك و تكشاف [في حل الشبهة الواردة على تناقض العدم الطاري و رفعه] ٣٢
- مدحضة [في حل الشبهات الواردة على أن عدم العدم مقابل للعدم و نوعه] ٣٣
- تذيل فيه هدم و تحصيل [في نقد طريقة الدواني في حل الشبهة الواردة على أن عدم العدم مقابل للعدم و نوعه] ٣٥
- قسطاس [في تبيين الفرق بين الطبيعة و نوعه باعتبارها لابشرط و بشرط شيء] ٣٨
- وهم و إزاحة [في جواز لحاظ العقل الطبيعة لابشرط و عدم استلزامه وجود الفرد دون الطبيعة] ٣٩
- تذكير [في أن عدم العدم عدم و مقابل للعدم باعتبارين] ٣٩
- فصل في استيناف القول في أمر الزمان على طور آخر ٤١
- تمهيد [في أن الزمان موجود وحداني متصل و بين أجزائه الوهبة فصولاً مشتركة تسمى الآتات] ٤١
- إشارة [إلى كيفية وجود الأجزاء المقدارية للمتصل الواحد الموجود] ٤٢
- سدُّ ثغرة [في إثبات انقسام المتصل الواحد الموجود خارجاً و كون أجزائه خارجياً] ٤٢
- وهم و إحصاف [في عدم استلزم وجود أجزاء المتصل خارجاً صحة حملها عليه حملاً ذاتياً] ٤٣
- افتحاص و فحص [في إبطال القول باعتبار مطلق الاتحاد في الحمل] ٤٤

ميزان [في معيار الحمل في الذاتيات و عدم جواز حمل أجزاء المتصل عليه]	٤٥
أساس [في الوجود و أفراده]	٤٦
إرشاد [إلى عدم اتحاد المهيئات المتباينة في الوجود، و بيان معروض الوحدة بالاتصال]	٤٦
إفصاح [في مناط الحمل الذاتي و الحمل بالعرض]	٤٧
تذكرة [في عدم وجود الآن خلافاً للأطراف الثلاثة]	٤٨
فَصُّ تأسيسي [في أن الآن يشبه الخطَّ المستدير المتناهي]	٤٨
إشارة [إلى عدم انتهاء الزمان إلى أزل زمني محدود بالآن إلا في الوهم]	٤٨
تذكار [في كيفية فرض الآن في الزمان عند الشيخ]	٤٩
نقد [في تحليل قول الشيخ في وجود الآن و معية الزمان مع غيره]	٥٠
استذكار [في أن ما يكون غير متناهي الوضع لا يكون له طرف]	٥١
نباط [في عدم عروض الآن للزمان في الأعيان و عروضه له في الأوهام من جهة الإضافة]	٥١
مَفْحَصُ تذكيري [في عدم كون انتفاء المقدار الموجود في امتداده مطلقاً انتهاءً لذلك الامتداد]	٥١
فَصُّ [في انتفاء الزمان من جانب الأزل من دون أن يكون له آن أول]	٥٢
استبصار [في عدم وجود الآن إلا في الوهم و بحسب الإضافة]	٥٢
نقاوة معيارية [في كيفية وجود الآن بالفعل في الحركة المستقيمة و الوضعية]	٥٣
إشارة [إلى عدم استدعاء الحركة للزمان ذاتاً]	٥٤
تأسيس [في ما تختلف به الحركة نوعاً]	٥٤
ذنابة [في دلالة تعاند الاستقامة و الاستدارة على الاختلاف النوعي في الحركة]	٥٥
تنبيه و هتك [في حمل السرعة و البطؤ على الحركة المستقيمة و المستديرة]	٥٥
استكشاف [في أن الزمان مقدار لأسرع الحركات المستديرة و هي حركة الجرم الأقصى]	٥٦
تأييد [في الحركة اليومية للزمان]	٥٦
تشيدٌ حدسي [في كون حركة محدّد الجهات محلاً للزمان]	٥٧
إيقاظ [في تشبيه فعلية الآن في الزمان بفعلية النقطة في السطح المستدير]	٥٧
تبصير [في جعل المتحرك متحركاً بالجعل البسيط لا المركّب]	٥٨
مَضِيقُ شِكِّ و فَصِيَّةُ تحقيق [في تعلق الزمان بالحركة و تقدّرها به]	٥٨

- تذنب [في جواب الشيخ عن الإشكال الوارد على عدم تعلّق الزمان بكلّ حركة] ٥٩
- تفريع و ضبط [في تقدّم الحركة الدورية على ساير الحركات و الجرم الأقصى على ساير الأجرام] ٦٠
- كشف و إذاعة [في حركة النفوس في الكيفيات النفسانية و الشوقية؛ و السكون بين الحركات] ٦٠
- تبصرة [في الآراء الموجودة حول انتهاء الزمان أزلاً و أبداً] ٦١
- تكملة [في الآراء الموجودة حول السكون بين الحركات] ٦١
- أوهام و تنبيهات [في علّة الميل لوصول الحركة] ٦٣
- هتك و حكومة [في إبطال كون اللامماسّة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسّة على أن يكون طرف زمانها آن المماسّة] ٦٤
- شكّ و إفشاء [في عدم تطرّق السكون إلى الحركات الفلكية] ٦٥
- وضع استنكاريّ [في الآراء الموجودة حول تخلخل السكون بين الحركات] ٦٦
- فصل فيه يستقصى النظر في الآن السيّال و تحلّ شكوك قيلت في أمر الزمان و الآن ٦٨
- مدخل [في حقيقة الآن بمعنى الطرف الوهمي] ٦٨
- توطئة [في الحركة القطعية و التوسّطية] ٦٩
- إيناس [في النقطة الفاعلة للخطّ و المتوهّمة فيه و تأخّر الحدود الثلاثة عن وجود الجسم] ٧٠
- إذاعة [في ما يكون مع المتنقل المتحرّك مادام بقي الانتقال] ٧١
- ذكر فيه تشييد [في أنّ الآن السيّال يفعل بسيلانه الزمان و لا يوجد من حيث هو آن مرتين] ٧٢
- تنبيه [في الممتدّ و المتصل من الزمان و الحركة، و حقيقتهما عند جمهور الحكماء و عامّة المتكلّمين] ٧٣
- إشارة [إلى حدوث أمر ممتدّ في الذهن بسبب استمرار الحركة التوسّطية و الآن السيّال] ٧٤
- وهمّ و هتيكة [في بطلان القول بأنّه لا يوجد في الأعيان من الحركة و الزمان إلّا التوسّط و الآن السيّال] ٧٥
- شكّ و تحقيق [في ردّ شبهة وقوع الحركة و السكون في الآن] ٧٥
- عقدة و حلّ [في أنّ الحركة لا وجود لها إلّا في الماضي أو المستقبل] ٧٦
- وهمّ و إزاحة [في جواز اتّصال الحركة الماضية بالمستقبل] ٧٧

إماطة ربيبة [في عدم استلزام عدم الماضي أو المستقبل في الآن عدم وجودهما مطلقاً]	٧٨
دفاع وهم [في أقسام الحركة و الموجودة منها عند الشيخ و بهمنيار]	٧٩
استصباح [في عادّة الزمان و تقدّره بالحركة و تقدّر الحركة بالزمان؛ و الاتّصال و الانفصال	
فيهما]	٨١
ذيل [في الآراء الموجودة حول حدّ الآن]	٨٣
شكوك و أوهام [في إبطال حجج النافين لوجود الزمان]	٨٤
ذكر فيه إشارات [في جواب الشيخ عن حجج النافين لوجود الزمان]	٨٦
تلخيص فيه تأييد [في تلخيص كلام الشيخ في إثبات وجود الزمان]	٨٨
وهم و إيماء [في وجود الزمان عند أبي البركات البغدادي و فخرالدين الرازي]	٨٩
شكّ و إشارة [في أنحاء العدم للآن]	٩٠
وهم و تحقيق [في إبطال توهم أنّ الآن نفس نهاية الزمان و تشبّت الرازي به في نفي الوجود عن	
الأطراف]	٩٠
تذييل [في ما يطلق عليه الخطّ و السطح، و النقطة و الآن باشتراك الإسم]	٩٢
حكومة و ردع [في مغايرة وجود السطح و الخطّ و النقطة لما هي حدوده]	٩٣
استيقاظ [في اتّصاف الزمان بقرار الذات و عدمه و اتّصاف الحركة بعدم قرار الذات من جهة مقارنة	
الزمان]	٩٦
فصل في تحقيق معاني الدهر و السرمد و بيان متى الأشياء و الفرق بين الزمانيات و الأشياء	
الغير الزمانية	٩٧
شرطيّة أسرار [في انحصار وجود الامتداد و الاستقرار و مقابلاهما في الزمانيات]	٩٧
منهل [في مقولة متى عند الشيخ]	٩٩
جمع و تفريق [في أقسام الأين و المتى و عوارضهما الجامعة و الفاصمة]	٩٩
ذنابة [في تبين ما ذهب إليه الفارابي في المتى]	١٠١
استشهاد [في اتّصاف الزمانيات بالوقوع في الزمان خلافاً للثابتات]	١٠٢
هداية و تحصيل [في متى الزمان و الأمور الغير الزمانية]	١٠٢
تأييد تنصيصي [في متى الواجب تعالى عند الشيخ و الفارابي]	١٠٣

- دعامۃ تنویریۃ [في تعريف الزماني و غير الزماني، و بیان کیفیۃ معیۃ ما لیس بزماني مع الزمان] ۱۰۴
- مشکاة فیہا مصباح [في الزمان و الدهر و السرمد] ۱۰۵
- تزئیف و ہم و إزالة شک [في نقد ما ذهب إليه الرازي في الدهر و السرمد] ۱۰۷
- بسط و إحکام [في نقل عبارات الشيخ و بهمنیار و المحقق الطوسي في الزمان و الدهر و السرمد] ۱۰۸
- ظن و استنکار [في نقل کلام شارح الإشارات و صاحب الإشراف في الزمان و الدهر و السرمد] ۱۱۲
- أوهام و تزئيفات [في نقد ما ذهب إليه طائفة من قدماء الفلاسفة و القيصري في الدهر] ۱۱۲
- ذكر و إفادة [في أقسام المعیۃ الزمانية] ۱۱۳
- إيقاد و إنارة [في الآراء الموجودة حول أقسام المعیۃ] ۱۱۴
- تفسير [في تبیین کلام أمير المؤمنين عليه السلام: «مع كل شيء لا بمقارنة»] ۱۱۷
- مُحاجة برهانية فیها مَحجة شعشعانية [في إقامة البرهان على وجود الدهر و السرمد و إبطال رأي المنكرين] ۱۱۷
- تذكرة و هداية [في تعالی الواجب و الجواهر المفارقة عن أفق الزمان] ۱۱۸
- زيادة هداية [في علمه تعالی بجملة الزمانيات علماً غير زماني] ۱۱۹
- تشبيه و تمثيل [في علم الواجب و الجواهر العقلية بالزمانيات دفعة واحدة معاً بالترتيب لا بالزمان] ۱۲۰
- كشف و شرح [في أن الحكماء إنما ينفون عن المبدأ الأول نحو العلم لا شيئاً من المعلومات] ۱۲۱
- تقرير و بسط [في نقل عبارات أرسطاطاليس و الشيخ و المحقق الطوسي في علمه تعالی] ۱۲۳
- مخلص و حكومة [في أن الحكماء ذهبوا إلى كون علمه تعالی بجملة الموجودات علماً بسيطاً عقلياً غير زماني خلافاً لما نسب إليهم الغزالي و أترابه] ۱۳۲
- إحصاف [في ما ذهب إليه الشيخ في التعليقات و خاتم الحكماء في نقد المحصل في علمه تعالی بالجزئيات] ۱۳۵
- تكملة [في ما ذهب إليه خاتم الحكماء في شرح رسالة مسألة العلم في علم الباري تعالی] ۱۳۶

إيهام و تبیین [في عدم تخالف مذهبي و معتقد المحقق الطوسي في نسبة الزمانيات و حامل محلّ الزمان إلى الزمان]	۱۴۱
وهم و كشف [في أنّ معلوماته زمانية و العلم بها غير زمانية و مع ذلك وجودها في الأعيان نفس معلوميتها، و في العلم المتقدم على الإيجاد]	۱۴۲
زيادة كشف و إيقان [في تقدّم ذات الباري و وجوده و علمه على الحوادث الزمانية تقدّمًا سرمدياً]	۱۴۵
نصّ و رصّ [في تقدّم الباري عند الشيخ و الفارابي و أرسطاطاليس و السهروردي و المحقق الطوسي و الرازي]	۱۴۶
استيثاق فيه ميثاق [في أنّ تقدّم الباري و معيّنه خارج عن الأقسام التي أذعنت به الفلاسفة]	۱۵۲
فصل في تحقيق الأزل و الأبد و البقاء و السرمدية، و تحصيل تناهي الامتداد الزماني	۱۵۳
دعامة استنتاجية [في الدوام الزماني و الغير الزماني و مقابلتهما]	۱۵۳
تبصرة و إرشاد [إلى السرمد و الدوام السرمد]	۱۵۴
تلويح [إلى الحدوث و القدم الذاتيين]	۱۵۵
إيماض [في أقسام الأزل و الأبد]	۱۵۵
اقتصاص [في ماهية الأزل و الأبد عند الحكماء و المتكلمين]	۱۵۶
حكاية فيها دراية [في آراء الحكماء و الأشاعرة و الكعبي و الغزالي حول اتّصاف الباري و الممكنات بالبقاء]	۱۵۷
إشراق عقليّ [في استدلال أرسطاطاليس على تعالى الباري عن أفق الزمانيات]	۱۵۹
استيناس [في تعالى صفات الباري عن صفات الممكنات]	۱۶۰
تبصير تنبيهيّ [في تنزّه الباري عمّا يصف به الواصفون]	۱۶۱
ضابط تفصيليّ [في أنحاء أسامي الله تعالى و كونها توقيفية]	۱۶۲
تمهيد تذكيريّ [في وعاء وجود الزمان بهويّته الاتّصالية و الحركة القطعية التوسّطية]	۱۶۲
استبصار [في ما يلزم من عدم تحقّق الحركة القطعية في الأعيان]	۱۶۳
ظلمة و هم و إلاحة إزاحة [في ردّ ما توهمه الفيلاني و الرازي من عدم تحقّق الحركة القطعية في الأعيان]	۱۶۴

- ١٦٦ [في الحركة التوسّطية و القطعية]
- ١٦٨ [في ما يريد به الشيخ من وجود الحركة في طبيعيات الشفاء]
- ١٦٩ [في وجود الزمان الممتدّ و الحركة القطعية في الأعيان و ما يرسم منهما في الأذهان]
- ١٧٠ [في وجود الممتدّ المتّصل من الزمان و الحركة من الأعيان]
- ١٧٠ [في أنّ الراسم للزمان الممتدّ و الحركة في الذهن هو التوسّط و الآن السيّال]
- إنارة تبصيرية [في أنّ الزمان واحد شخصي موجود في وعاء الدهر و لا تعاقب بين أجزائه و لا بين الزمانيات] ١٧١
- تنظير استشهادي [في أنّ الزمان قارّ الذات باعتبار وعاء الدهر و غير قارّ الذات باعتبار أفق وجوده] ١٧٢
- إشارة ملكوتية [في بيان مرجع العدم و العدم الطاري؛ و عدم جواز الحكم على الزمان الماضي بالعدم على الإطلاق] ١٧٣
- كلمة عقلية [في مفاد المطلقة العامة و سرّ قولهم إنّها إمّا صادقة أزلاً و أبداً و إمّا كاذبة دائماً] ١٧٤
- نقاوة عرشية [في أنّ علمه تعالى بالموجودات العينية و الصور الإدراكية عين وجود تلك الموجودات في الأعيان و عين تلك الصور في الأذهان] ١٧٥
- استبصار عقليّ [في اجتماع أجزاء الزمان في الوجود معاً و عدم تعاقب الحوادث الزمانية بالقياس إلى الواجب تعالى] ١٧٨
- وهم و إزاحة [في ردّ توهم عدم كون أجزاء الزمان تدريجياً و مترتباً و عدم جريان حكم التطبيق] ١٧٩
- إشراق برهانيّ [في أنّ الآن السيّال و التوسّط الموجودين من الزمان و الحركة في الأعيان ليس أزليين و كذلك الحوادث المادّية] ١٨٠
- شكّ و تحقيق [في إبطال توهم تناهي الزمان و الحركة في جانب الأبد] ١٨٢
- حكومة [في إثبات عدم التنافي بين المسبوقية في الحركة و الأزلية] ١٨٥
- صديق نور عقليّ لصّدغ غيوم و همية [في أزلية الزمان و أبديته و قدمه، و كيفية تقدّم الباري على أجزاء الزمان] ١٨٧

حكومة [في إبطال إنكار المتكلمين لوجود الزمان و تقدّم الذاتي لأجزاء الزمان و تقدّم عدم الشيء على وجوده ذاتاً]	١٩٢
استقصاء فلسفي [في الأمور التي في الزمان و التي ليست فيه؛ و في المعية الزمانية و الغير الزمانية]	١٩٢
استصباح [في المعاني الثلاثة للحدوث و القدم]	١٩٥
حكمة إلهية [في حدوث الممكنات حدوثاً دهرياً و أقسامه الثلاثة]	١٩٧
مصباح عقلي [في كون تقدّم الباري على أي شيء كان سرمدياً من جهة الوجود و ذاتياً من جهة العلية]	١٩٨
تبصير تفريعي [في معنى «هو الأوّل و الآخر» غير ما ارتسم في أكثر الأذهان و غير ما حصّله الحكماء]	٢٠٠
خصومة جدلية على أسلوب برهاني [في تقدّم الواجب على الزمان، بل على العالم كلّ تقدماً سرمدياً]	٢٠١
استشهاد و استغراب [في عدم كون وجود الزمان و عدمه في الزمان]	٢٠٢
تسوية برهانية فيها حكمة ربّانية [في عدم جواز وقوع شيء في عدم الزمان يتوسّط بين الباري و الزمان، و جواز وقوع زمانين بينهما قسّط من الزمان في مكان واحد]	٢٠٣
اقتصاص و حكومة [في حدوث العالم و قدمه عنه أبرقلس، أرسطاطاليس و أفلاطن، و ما ذهب إليه الفارابي و السهروردي في اختلاف الحكماء فيه]	٢٠٥
ذيل [في المعاني الثلاثة للمحدّث و مصاديقه]	٢١٤
ختام [في أنّ الزمان من الأمور الضعيفة الوجود؛ و محسوس لنا من وجه و معقول من وجه؛ و ليس بعلةٍ لشيءٍ من الأشياء]	٢١٥
النزعة الثانية من المساق الأوّل من كتاب الصراط المستقيم في أنحاء الحدوث الزماني	٢٢٣
فصل في أنواع الحدوث الزماني و تحقيق ما عليه الأمر فيها	٢٢٤
إشارة [إلى الأنحاء الثلاثة لوجود الشيء الواحد الزماني و عدمه]	٢٢٤
شكّ و همي و فحوص حكيميّ [في رفع توهم أنّ وجود الشيء أو عدمه إمّا أن يحصل يسيراً يسيراً أو دفعاً واحدة]	٢٢٥

٢٢٧	تبيان [في البرهان على تثليث وجود الشيء، أو عدمه على سياق ما في الشفاء]
٢٢٩	تنبيه [في ما يقع فيه الحصول الدفعي والتدرجي والزمني]
٢٣٠	توضيح [في الأنحاء الثلاثة للحادث الزمني والفرق بينه وبين الحادث الدهري والذاتي]
٢٣١	استقراء [في مصاديق الحصول الدفعي والتدرجي والزمني]
٢٣٢	تذكير [في وجود الآن وعدمه، وتشبيهه بالنقطة]
٢٣٢	عقدة و تعقيد [في شبهة لزوم الطفرة على ما قاله أقليدس الصوري في أصول الهندسة و حلّها]
٢٣٥	تنوير و حلّ [في ماهية الطفرة و حلّ شبهة لزوم الطفرة التي توهمها أقليدس الصوري]
٢٣٦	تشكيك و حسم [في حلّ الشبهة المتوهمّة عند حركة الخطّ المقاطع إلى الخطّ المماسّ للدائرة تدرجاً]
٢٣٩	تذكّار [في حلّ الشبهة الواردة في أمر منطقة البروج]
٢٤٠	تتمّة [في نقل ما ذكره الشيخ إبطالاً لشبهة الدحرجة و دفع ما تشبّث به الرازي فيها]
٢٤٣	فصل في كيفية تلبّس المتحرّك في زمان الحركة بالمقولة التي فيها الحركة
٢٤٣	مدخل
٢٤٥	التعليقات و الحواشي
٣٣٥	تصوير نسخ خطّي
٣٤٢	فهرستها

مقدمهٔ مصحح

به نام آن که این ایوانِ دلکش
شد از پرگارِ تقدیرش منقش

جریان پُربار و بالندهٔ فلسفهٔ اسلامی در طول حیات خویش فراز و نشیبهای فراوانی داشته است. تقابل رویکردهای فلسفیِ مشائی و اشراقی در کنار تعارض و هماوردی با نحله‌های کلامی اشعری و معتزلی، و نگرشهای ذوقی عرفانی در تکامل، استحکام و نظام‌بخشی فلسفهٔ اسلامی نقش عمده‌ای داشته‌اند. در این میان جایگاه دو مدرسهٔ فلسفی خاص در دو منطقهٔ جغرافیایی؛ یعنی مدرسهٔ فلسفی اصفهان با اندیشمندان سترگی چون: میرداماد^۱ و شماری از شاگردانش نظیر: میرسید احمد علوی و مدرسهٔ فلسفی شیراز با متفکرانی مانند: جلال‌الدین دوانی، صدرالدین دشتکی، غیاث‌الدین دشتکی و صدرالمتألهین شیرازی حایز اهمیت است.

۱. از آنجا که در مقدمهٔ دو کتاب تقویم‌الایمان و جذوات و مواقیع بتفصیل به شرح حال مصنف پرداخته‌ایم، برای آگاهی دقیق در این باره شما را بدانجا ارجاع می‌دهیم.

رهاورد فرخنده و نهایی این دو مدرسه، دو نظام فلسفی تنومند «حکمت یمانی» میرداماد و «حکمت متعالیه» صدرالدین شیرازی است که نمایانگر اوج جریان فلسفه اسلامی می‌باشند. این دو نظام فلسفی شباهت‌های فراوانی با هم دارند و تفاوت‌هایی. به تعبیر دقیق‌تر «حکمت یمانی» سرچشمه «حکمت متعالیه» و «حکمت متعالیه» مرتبه تکامل یافته «حکمت یمانی» به شمار می‌آید.

حکمت یمانی^۱

میرداماد بر این باور بود که نظام‌های فلسفی پیشین علی‌رغم تمامی ارزش‌ها و برجستگی‌ها، خام و نامستوی‌اند. از این رو، در صدد برآمد تا نظام فلسفی‌ای را پی‌ریزد که توانایی لازم برای تفسیر هستی و سازگاری و هماوایی با تعالیم شیعی را داشته باشد.

ساختار و شاکله حکمت یمانی میرداماد بر عناصر متعددی استوار بود که اهم آنها عبارتند از: ۱. حکمت مشا ۲. حکمت اشراق ۳. باورهای کلامی ۴. آموزه‌ها و تعالیم شیعی.

او در جای جای آثارش از جمله اثر حاضر به دیدگاه‌های ابن سینا، شیخ اشراق، خواجه نصیرالدین طوسی، جلال‌الدین دوانی و فخر رازی استناد کرده و به تحلیل و نقد آنها پرداخته و گاه از آیات و روایات نیز مدد جسته است.

میر در غالب آثار فلسفی‌اش از نظریات حکمای یونان نیز یاد کرده و در تشریح مباحث از دیدگاه‌های فلسفی و شیوه‌های تحلیل آنها بهره برده است.^۲

۱. این نامی است که میر از حدیث نبوی «الإيمان يمانی و الحکمة يمانیة» اقتباس و بر نظام فلسفی خویش نهاده است.

۲. به عنوان مثال در مقدمه اثر حاضر ص ۳ چنین می‌گوید: «يلقى إليکم... علی طریقتی الفلسفة اليونانية و الحکمة الیمانية».

شاخص‌ترین عنصر حکمت یمانی، عنصر کشف و شهود و تجربه‌های درونی و ذوقی است. او بشدت شیفته حکمت اشراق بود و همچون سهروردی بیش از برهان صحیح بر کشف صریح تأکید داشت و معتقد بود سالک بدون این دو بال نمی‌تواند بر بلندای عرصه معارف الهی صعود کند و حقایق را آن‌گونه که هست درک کند. اما آن‌گاه که جامع برهان و عرفان شد، هر وجودی را مستغرق در ذات ربوبی و هر کمالی را فانی در کمال الهی خواهد یافت. خواهد شنید آنچه هیچ گوشی نشنیده و خواهد دید آنچه هیچ چشمی ندیده است.

میر در سطور پایانی نزعه اولی اثر حاضر تصریح دارد: هر که جویای درک حقیقت است، باید از میزان طبع مستقیم و معیار ذوق سلیم برخوردار بوده و به جانب بدن و عالم طبیعت التفات ننماید.

سپس در ادامه به نکته بسیار مهمی اشاره می‌کند و آن اینکه هرگاه هنگام مطالعه مباحث این کتاب، در درک مقاصد و اذعان به حق با مشکل مواجه شدید، از این سنت و قاعده عقلی بهره برید که باید از سرزمین طبیعت مهاجرت کرد و با دشمنان عقل - یعنی وهم و خیال - در ستیز بود... و بهجت جسدانی و لذات مزاجی را حقیر شمرد تا بتوان به جهان برتر و محضر ربوبی پیوست. در چنین فضایی عقل تو آماده می‌شود تا در جوی علم الیقین شنا کند و به ساحل حق الیقین برسد.

به دیگر سخن: او راه دل و کشف و شهود را نه راهی در عرض راه عقل و برهان، بلکه عین آن می‌داند.

نکته جالب توجه اینکه علی‌رغم نقش چشمگیری که ابن عربی در تدوین و شکوفایی عرفان نظری داشته، در بسیاری از آثار وی چون: القسات، تقویم الإیمان، نبراس الضیاء، جذوات و مواقیت و اثر حاضر نشانی از آرا و اندیشه‌های ابن عربی نمی‌یابیم.

میر در مقوله‌های مختلف فلسفی دیدگاه‌های خاصی دارد که باعث شده نظام

فلسفی اش از دیگر نظامها و رویکردهای فلسفی متمایز باشد. او درباره موضوع فلسفه، مقولات، وجود و ماهیت حرکت و اقسام آن، زمان، حدوث و قدم، ربط حادث و قدیم، علم پیشین الهی، نظریه مُثُل، جبر و اختیار، و تناقض سخنانی خاص دارد که به اجمال در اثر گرانسنگ تقویم الإیمان به عمده آنها پرداخته و به شاگران خویش و دوستداران اندیشه و خرد عرضه کرده است.

موضوع و مباحث اثر حاضر

متأسفانه صراط مستقیم نیز همانند بیشینه آثار مصنف^۱ ناتمام ماند و علی رغم تصریح وی در مقدمه به اینکه این اثر حاوی «وصیّة»، چند «مساق» و «تختمه» است، تنها توفیق طرح «وصیّة» و بخشی از مباحث «مساق اوّل» را یافت و از ادامه بازماند.

او در صراط مستقیم در پی تحلیل و تبیین چگونگی ارتباط میان حادث و قدیم است. چه بنابر اصل مسلم فلسفی ضرورت سنخیت و همگونی علت و معلول، نمی توان علت هستی را قدیم و هستی را حادث دانست، بلکه باید یا هر دو قدیم باشند و یا هر دو حادث که هر یک محذورهایی را به همراه دارند. میر برای پاسخ به این پرسش از مبانی فلسفی و طبیعی چندی بهره جست که مهمترین آنها نظریه «حدوث دهری» است.

اساساً در میان تمامی نظریات فلسفی میر، آنچه باعث شهرت و آوازه وی گردید و از اهمیت خاصی برخوردار است، همین نظریه ابداعی «حدوث دهری» است که یکی از شاهکارهای فلسفی به شمار می آید و با مباحث متعددی چون حرکت، زمان و علم الهی در ارتباط است.

۱. برای آگاهی دقیق از فهرست آثار و دستنوشتها و اطلاعات کتابشناسی مربوط به میرداماد ر.ک: تقویم الإیمان، صص ۱۲۱-۹۴؛ مقدمه جذوات و مواقیت و حکیم استرآباد.

او در بسیاری از آثارش سعی کرد تا تصویر درست و روشنی از این قضیه ارائه دهد و با براهین متعدد آن را به اثبات برساند؛ و به دلیل حساسیت و اهمیت بحث، و تفسیرها و تحلیلهای انحرافی کوتاه فکران توصیه می کرد که:

«لاتبيحوا النظر في مطالب كتابي هذا للجهلة أو المتفلسفة الذين لا يوثق لهم ببقاء السرّ و سلامة الذوق و علو الهمة و توقّد الفطرة و استقامة الفطنة و لا للهمج الرعاع من الذين انصرفت همم نفوسهم عن صوب سلوك الطريقة العقلية و دخول المدينة الروحانية و تطواف كعبة الملكوت مع الملأ الأعلى و استقبال شطر مسجد حرام الكمال و هو الوجهة الكبرى إلى تدبير مُدُن الأبدان المُظلمة الفاسدة المستحيلة الهالكة و اقتناء شهواتها و تحصيل آمالها و لذاتها و تسليط الناسوت على اللاهوت و تصيير النفوس أسارى الأجساد و عبيدها و جعل الأجساد آكلةً للنفوس و حبل الاسر في جيدها لا مخففة عنها أوزار الطبيعة و لا مذهبةً ظلّمها بأنوار الشريعة، لا هم بمعزلٍ عن تقيّة الموت و لا بمعزلٍ عن محبة الباطل، لانفوسهم صفّاحة للأحقاد و لا قلوبهم نسّانة للأكياد؛ فاهجروهم و اصبروا صبراً جميلاً و لاتعدّوا الضانّ عليهم بخيلاً؛ فكلّ ميسر لما خلق له و إلى الله مرجعهم جميعاً.»^۱

میر در اثر حاضر به دشواری، عمق و غموض این نظریه چنین اشاره کرده است:

«و أمّا إثبات البداية له على المعنى المحصل الذي سمّيناه الحدوث الدهري فدقيق غامض لم يتعرّفه الجمهور لدقته و غموضه؛ وإنّ معلّم الفلسفة المشائية و من تأخّر عنه إلى يومنا هذا لفي غفلة عنه لمحوضة عقليته و شدة ارتفاعه عن الوهم؛ و أيم الله إنّه لَمِنْ أمّهات المسائل و عويصاتها ولكن يعسر إليه بلوغ الطبيعة الوهمية بنقيصاتها؛ فصقالة الجوهر القابل لفيض العقل إنّما إكسیرها رفض البدن الغليظ السابل لفطرة النفس ﴿وَ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ

العظیم»^۱

در اینجا خالی از فایده نخواهد بود، به اجمال درباره این نظریه سخن بگوییم: یکی از مسائل جنجالی و بسیار کهن فلسفی، مسئله حدوث و قدم هستی است. در طول تاریخ، هماره متکلمان و فیلسوفان در این مسئله بنیادی با هم نزاع و مجادله داشتند. تصوّر متکلمان از حدوث و قدم محصور در حدوث، و قدم زمانی بود. از دید آنها حادث به موجودی اطلاق می شد که مسبوق به عدم زمانی باشد و قدیم موجودی بود که مسبوق به عدم زمانی نباشد؛ و بدین ترتیب حق تعالی را قدیم زمانی و ماسوای او را حادث زمانی می انگاشتند. حکیم گنجوی در مثنوی بسیار جذّاب مخزن الأسرار در این باره می گوید:

پیشتر از پیشتران وجود	کآب نخوردند ز دریای جود
در کف این ملک یساری نبود	در ره این خاک غباری نبود
وعده تاریخ به سر نامده	لعبتی از پرده به در نامده
فیض گرم کرد مواسای خویش	قطره ای افکند ز دریای خویش
حالی از آن قطره که آمد برون	گشت روان این فلک آبگون

در مقابل، فلاسفه عالم امکان را قدیم زمانی می دانستند و معتقد بودند که حدوث آن از نوع حدوث ذاتی است؛ و تقدّم واجب بر ممکنات همانند تقدّم هر علت تامّه ای بر معلولش تقدّم ذاتی است، نه زمانی. چه پذیرش حدوث زمانی عالم به معنای فرض زمانی است که در آن زمان عالم نبوده، امّا خالق هستی وجود داشته؛ و این مستلزم تخلخل زمانی در افاضه وجود و خلق و آفرینش، و منافی با صفات کمالیه حقّ تبارک و تعالی و... است.

این سرآغازی شد برای مجموعه ای از نزاعها و مشاجره های شدید میان حکما و

متکلمان. متکلمان حکما را تکفیر می کردند و حکما متکلمان را تجهیل.
میرداماد در این میان همچو فارابی اندیشه جمع میان این دو رأی را در سر
می پروراند و قصد داشت تصویری از حدوث و قدم ارائه دهد که با مضامین دینی
هماوا باشد و سرانجام با ابداع نظریه «حدوث دهری» غائله را پایان داد:
دهری أبدا سیّد الأفاضل کذاک سبق العدم المقابل
بـ سابقیه له فکّیه لکنّ فی السلسله الطولیة^۱
او بر این باور بود که موجودات عالم هستی دارای سه ظرف و به تعبیری سه
امتداد می باشند:

۱. زمان: ظرف موجودات مادی که دائم در حال تغییر و تغیرند.
 ۲. دهر: وعاء مجرّرات و عقول (= اعیان ثابتة یا مثل افلاطونی).
 ۳. سرمد: ساحت وجود واجب تعالی و صفات او.
- اما از آنجا که این سه عالم در طول یکدیگرند و هر یک بر مرتبه دون خود احاطه
و اشراف دارد، لذا باید زمان، دهر و سرمد را به عنوان روابط و نسب میان
موجودات تعریف کرد.
- بنابر این:

۱. زمان: یعنی نسبت متغیر با متغیر.
۲. دهر: یعنی نسبت ثابت (= موجودات مجرّد) با متغیر (موجودات مادی).
۳. سرمد: یعنی نسبت ثابت (= ذات واجب الوجود) با ثابت (= اسما و صفات الهی).

بدین سان همان گونه که هر یک از مادیات در حدّی از حدود سلسله عرضیه
زمان موجود نبوده و بعد در حدّی دیگر موجود شده و در نتیجه مسبوق به عدم

واقعی زمانی می‌باشند، در سلسله طولی سرمد، دهر و زمان نیز موجودات در هر مرتبه، مسبوق به عدم واقعی در مرتبه بالاتر می‌باشند - نه برعکس - یعنی موجودات زمانمند مسبوق به عدم واقعی سرمدی می‌باشند.

بنابر این، گرچه مادیات آغاز زمانی ندارند، اما از یک آغاز فرازمانی - موسوم به دهر - برخوردارند. به دیگر سخن: هر چند عالم مادیات - آن گونه که حکما معتقدند - قدیم زمانی است، اما حادث دهری نیز هست.

بدین ترتیب، دو نوع حدوث دهری و سرمدی به انواع حدوث، و دو قسم تقدّم دهری و سرمدی به اقسام تقدّم افزوده شد.

میر در اثر حاضر، تفاوت‌های حادث زمانی، حادث ذاتی و حادث دهری را این گونه تحلیل کرده است: حادث زمانی - یعنی موجودی که زمان وجودش مسبوق به زمان عدمش باشد - سه گونه است:

۱. حادثی که به یکباره در آنی از آنات از سوی علت موجود می‌شود. بی‌شک وجود این حادث یا آغاز حدوثش منطبق بر همان آن است، مانند وصول به حدود مسافت، رسیدن متحرک به مقصد حرکت، تماس، سکون و انطباق دو دایره بر هم.

۲. حادثی که در مجموعه زمان معین از سوی علت موجود می‌شود؛ به گونه‌ای که بتوان به ازای هر جزء از زمان، جزئی از حادث را لحاظ کرد. به دیگر سخن: هر جزء از اجزای حادث در جزئی مشخص از زمان یاد شده تحقق می‌یابد؛ مانند حرکت‌های قطعی.

۳. حادثی که در مجموعه زمانی نامشخص از سوی علت موجود می‌شود؛ به گونه‌ای که تمامی اجزای آن حادث در تمامی اجزای زمان یاد شده محقق باشد؛ مانند حرکت‌های توسّطیه.

اما حادث دهری، بتمامه و به یکباره از سوی علت افاضه می‌شود، نه در زمان یا آن. از این جهت، حادث دهری و حادث ذاتی مشترکند. تفاوت این دو در آن است

که حادث دهری مسبوق به عدم خارجی است، و به یک باره از سوی علّت در دهر موجود می شود. در حالی که حادث ذاتی، دوام دهری دارد نه دوام ذاتی. یعنی پیوسته از سوی علّت، وجود به او افاضه می شود.^۱

میر در یکی از حواشی خود به مطلب جالبی اشاره می کند:
از اتفاقات بسیار لطیف آنکه شب پنجشنبه ۱۹ ماه رجب سال ۱۰۰۶ ه. ق یکی از علمای بزرگ را در خواب دیدم.
به او گفتم: بنابر آنچه تحقیق کرده ام، حادث بر سه قسم است: تدریجی الحدوث، دفعی الحدوث، زمانی الحدوث.
او گفت: این تقسیم درباره وجود درست است، اما در مورد، عدم شیء واحد، حدوث تدریجی معقول نیست.^۲
گفتم: حدوث دفعی نیز معقول نیست... بنابر این، عدم شیء زمانی، تنها زمانی است.

نثر صراط مستقیم

نثر اثر حاضر همانند دیگر آثار مصنف بسیار مغلق و پیچیده است. به حدّی که برخی مبالغه آمیزانه گفته اند:

صراط مستقیم میرداماد مسلمان نشنود، کافر نبیناد

همان گونه که در مقدمه دو کتاب تقویم ایمان و جذوات و مواقیت نیز بتفصیل در این باره سخن گفتیم، علّت این گونه نگارش، فضای سیاسی اجتماعی حاکم بر آن دوره است. چه گرایش عامّ علما و نیز اقبال جمله سلاطین صفوی به سوی دانشهای نقلی بود و آموزه های فلسفی را مغایر با حقایق دینی می انگاشتند. بی شک طرح مبانی نظری و عمیق حکمت یمانی همچون مسئله حدوث و قدم دهری و سرمدی

باعث دامن زدن به جوّ حکمت ستیزی آن دوره می‌شد و عرصه را برای فعالیت‌های علمی - سیاسی میر که خود از نزدیکان شاه عباس صفوی بود، تنگ می‌کرد. از این رو، به مخاطبان خاصّ خود نیز توصیه می‌کرد که این مباحث را در اختیار جاهلان، فیلسوف‌نماها و آنان که توانایی گام زدن در افق‌های لایتناهای جهان معقول را ندارند، قرار ندهند.

معرفی نسخه‌ها

پس از بررسی‌های مکرر فهرست‌های نسخ خطی و منابع کتابشناسی، پنج دست‌نوشته را به شرح ذیل شناسایی کردیم:

۱. نسخه کتابخانه مجلس شورای اسلامی / نسخه «س»: مزین به حواشی مصنف، به شماره ۱۳۸ شامل ۲۸۷ برگ با صفحات ۱۴ سطری که به خط نسخ در اواخر سده ۱۱ از روی خط مصنف کتابت شده است.^۱
آغاز: بسمله. البقاء دون افق عزّك و جلالك. اللهمّ والثناء وراء سرادق قدسك و كمالك.

انجام: و تحقیق المعنی المحصّل من ذلك و تعیین ما له منها مادامت هي مدخل. بلغ مقابلة بحسب الجهد و الطاقة من نسخة الأصل بخطّه.

۲. نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران / نسخه «ن»: مزین به حواشی مصنف به شماره ۴۹۵۳ شامل ۱۰۰ برگ که به خط نسخ در تاریخ یکشنبه ۱۴ شوال ۱۰۷۱ هـ. ق کتابت آن پایان یافته است.^۲

آغاز: همانند نسخه قبل.

انجام: و تحقیق المعنی المعنی المحصّل... فرغ من کتابته ضحی یوم الأحد رابع

۱. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ج ۲، ص ۷۳.

۲. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱۵، ص ۴۰۶۶.

عشر شوال سنة ۱۰۷۱.

۳. نسخه دیگر کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران / نسخه «ش»: مزین به حواشی مصنف با نشانه‌هایی چون: «سَلِّمَهُ اللَّهُ» و «مَدَّ ظِلَّهُ» که حاکی از آن است که در زمان حیات مصنف کتابت شده است؛ به شماره ۲۷۹، جزء مجموعه اهدایی مرحوم مشکوة، شامل ۶۴ برگ با صفحات ۲۱ سطری به خط تعلیق و عناوین شنگرف. این نسخه متأسفانه ناقص است و برگهای آن به صورت مغشوش صحافی شده است.^۱ آغاز: همانند نسخه‌های قبل.

انجام: و أمّا ثالثاً فالمتحرّكات في الحركة و الحركة في الزمان.

۴. نسخه کتابخانه آستان قدس رضوی / نسخه «ق»: مزین به حواشی مصنف که تنها شامل نزعه ثانیه می‌باشد؛ به شماره ۸۸۸ به خط نستعلیق دارای ۱۷ برگ با صفحات ۱۴ سطری.

آغاز: بسمله و الاعتصام بالعزیز العلیم ربّ لا أثق إلا بك.

انجام: ثمّ بما تأسّس من الاصول ينقضّ جدار الوهم في شكوك شتی إن استقریناه کاد یفضی بنا إلى سلوك سبیل التطویل.^۲

۵. نسخه کتابخانه جناب آقای دکتر علی اصغر مهدوی / نسخه «م»: به شماره ۷۰۴ در ۷۵ برگ با صفحات ۱۷ سطری که در روز چهارشنبه سال ۱۲۵۱ ه. ق به خط نستعلیق علیقلی نوری کتابت شده و تنها شامل نزعه اولی و فاقد حواشی مصنف می‌باشد.^۳

آغاز: بسمله. البقاء دون افق عزك و جلالك. اللهمّ و الثناء وراء سرادق قدسك و كمالك یا اوّل الاوّل علّة العلل القدم.

انجام: فلقد نجز القول في النزعة الأولى بمنّه و افضاله و كتب مصنفه احوج

۱. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۳/۱، صص ۲۹۵ - ۲۹۴.

۲. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، ج ۴، ص ۲۰۴.

۳. نشریه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۲، ص ۱۶۱.

الخلق إلى الربّ الغنيّ محمّد المدعوّ باقر الداماد الحسيني ختم الله له بالحسنى حامداً مصلّياً مسلماً مستغفراً راجياً مؤملاً داعياً.

لازم به ذکر است که در کتاب حکیم استرآباد^۱ دستنویست دیگری معرفی شده که در کتابخانه دانشکده دانشگاه تهران موجود است. پس از مراجعه دریافتیم نسخه یاد شده با عنوان الصراط المستقیم إلى مستحقّی التقديم از آن زین الدین عنفجوری است، نه الصراط المستقیم میرداماد؟!

شیوه بازخوانی

۱. هیچ یک از نسخه‌های یاد شده را اساس تحقیق قرار ندادیم، بلکه در موارد اختلاف آنچه به واقع نزدیکتر می‌نمود را برگزیده و وجوه دیگر را در پاورقی درج کردیم؛ و از نسخه «م» که پس از اتمام تحقیق به دستمان رسید و برجستگی‌ای بر نسخه‌های دیگر نداشت، به عنوان نسخه‌ای در حلّ برخی از ابهامات بهره بردیم.

۲. در مواردی که مصنف از منابعی نقل قول کرده، تفاوت‌های مهم را در پاورقی ثبت کردیم.

۳. برای آنکه مخاطبان امکان بهره‌برداری مطلوب‌تر داشته باشند، عناوین موضوعی را از متن اقتباس و در فهرست مطالب درج کردیم.

۴. مآخذ اکثر اقوال را تا آنجا که امکان داشت، استخراج و در لابلای حواشی و تعلیقات مصنف در بخش پایانی آوردیم.

۵. منابع روایات را بیشتر با استفاده از برنامه نرم‌افزاری المعجم الفقهي استخراج کردیم.

۶. شماره داخل قلاب [] در متن برای ثبت تعلیقات مصنف و یا شماره آیات و سور، و ذکر منابع و مآخذ اقوال و روایات در بخش پایانی است.

۷. علامت «+» «-» نیز برای بیان افزوده‌ها و کاستیهای نسخه‌هاست.

سپاس و تقدیر

خدای را شاکرم که علی‌رغم تمامی مشغله‌ها و دغدغه‌های فرهنگی در دو سال اخیر و بضاعت علمی اندک، این توفیق را ارزانی داشت تا پس از تقویم ایمان و جذوات، سومین اثر از مجموعه مصنفات میرداماد را به محضر دوستانان حکمت و فلسفه اسلامی عرضه کنم که:

من به سرچشمه خورشید نه خود بردم راه

ذره‌ای بودم و مهر تو مرا بالا برد

امیدوارم این عنایت تداوم یابد و بتوانم بتدریج دیگر آثار این حکیم الهی را به زیور طبع آراسته سازم.

در پایان از تمامی عزیزانی که در به فعلیت رسیدن این اثر سهیم بوده‌اند، تشکر کرده و برای تمامی شان آرزوی بهروزی و کامیابی دارم: استاد عبدالحسین حائری؛ ریاست فاضل کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی حجة الاسلام سید محمدعلی احمدی ابهری؛ جناب آقای دکتر علی اصغر مهدوی؛ سرکار خانم اخوان‌فرد؛ مسئول محترم مرکز نشر میراث مکتوب، آقای اکبر ایرانی قمی و همکاران ایشان؛ عمرشان دراز و توفیقشان مستدام باد.

نیازمند رحمت پروردگار غنی

علی اوجبی

بهمن ماه سال ۱۳۸۰ خورشیدی

[مقدمة المصنّف]

بسم الله الرحمن الرحيم

البقاء دون أفق عزّك و جلالك. [١] اللهمّ و الثناء وراء سرادق قدسك و كمالك. يا
أوّل الأوّل و يا^١ علّة العلل! القِدَم حريمٌ لجبروت ربوبيّتك؛ فأشرِ بعقولنا ليلاً من
أدنى قاع الحدوث إلى الأقصى من ساحة جنابه الذي باركت حوله و العدم غريم
لذمة ربوبيّتنا؛ فدلّ نفوسنا ضحىً على تجارةٍ لن تبور من محو عماء [٢] الموهوم
مع صحو فضاء المعلوم بفيض فضلك الذي لا يوازي الحمد طوله. نبّهنا من رَقدة
الطبيعة في غَسَق ليل الخلق بفلق صبح الأمر و نزّهنا عن قاذورة الجسمية بتلويث
الوهم و نحن بموطئ العقل على شاطئ النهر الغمر. هيّج لنا من تيّار قدسك أمواجاً
تُثير سحاباً يطهرنا من شوائب رجس الهولوى و هيّئ لنا من تطوار أمرنا رشداً
يَحْتِنّا على رفض أدناس الحواسّ؛ فندع الجلباب الجسداني كقميصٍ نلبسه تارةً و
نخلعه أخرى.

يا مَنْ شَمُوسُ أنوارِهِ أضائَتْ وجوَّةَ النفوسِ الزاكيةِ و عَكُوسُ أشعَّتِهِ أنارتِ
نجومَ العقولِ الهاديةِ حمدك عن لسانِ قدرةِ العقلِ في الأفقِ الأقصى و لك المجد
الذي لا سبيلَ إليه للمنتهى و أنت وراءَ ما لا يتناهى بما لا يتناهى.
احتجبتَ بشدَّةِ ظهورك عن أبصارِ بصائرِ المفارقاتِ النازرةِ و رتبتَ بكمالِ
عنايتك الأولى على حسب ازدواجِ جهتي القهرِ و المحبةِ سلسلتى الأنوارِ المدبرةِ
و القاهرةِ.

يا آخذِ العقولِ و النفوسِ بنواصيها انّ نفساً جائزةً هبطت من ذروةِ كمالها؛
فاغتربت في مغاربِ هاويةِ الإدراكاتِ الحسيةِ و رجعت عن صوبِ تجرّدها؛
فانتكست في مغائبِ زاويةِ اللذاتِ الجسميةِ ثمّ أتتك تائبَةً من ذنوبِ الهيولى؛
فطلبتك و ناجتك مسهرةِ الأعينِ في حيّ جودك على بابِ عطائك و تذكّرت
فسارعت راجعةً إليك مضرّمةً نارِ اللهبِ في مهجةِ الأسفِ رائّةً على ضالّتها من
الحكمةِ المتلفّةِ نزيلةً بجوارِ فنائك؛ فهل لها إليك من سبيلٍ أو تردّها في انقلابِ
الناكبين^١ من غيرِ دليلٍ لا بل تبليّغها حقّها بالوصالِ و تؤدّي إليها قسّطها من
الكمالِ.

ربّنا و ربّ مبادينا أنت مبدأ الوجودِ و معاده؛ فمنك بدأ في بادئ الأمرِ و إليك
يعود في عائده؛ و فضلك ذخِرُ طود الإمكانِ و عماده؛ فلك منك حمد يكون إزاء
لوافرِ إفضالك و رافده؛ و صلواتك على ذوي الزلفةِ لديك و أولى السفارةِ من لدنك
من^٢ الذواتِ المقدّسةِ و النفوسِ المطهّرةِ؛ ملوكِ بقعةِ الشرفِ و العصمةِ و رؤساءِ
خَظيرةِ العلمِ و الحكمةِ؛ نفوسِ جسدِ الإمكانِ و شمسِ فلكِ العرفانِ؛ مخصّصةً
بيتِ قصيدتهم و صدرِ جريدتهم؛ مقوّمِ الشريعةِ النقيّةِ السمحاءِ و متّمِّمِ الطريقةِ

القويمة البيضاء، محمّداً وآله نجوم سماء العصمة والهداية وأقمار فلك الإمامة و
الخلافة وحُماة معالم الدين وهداة سُبُل العلم واليقين ولاسيّما مَنْ هو منهم بين
أعظم^١ الأئمة وهم أُرُومة الفضل وأشرف قبائل النوع كالمعقول بين المحسوس؛
إمام طبيعة الإمكان وأمير نوع الإنسان، عليّ بن أبي طالب بأطائب التسليمات و
أزاكياها.

رَبِّ بدأت فتَمِّم؛ يا واهب الحياة ومفيض العقل^٢ خلقت فأهد؛ قضيت فاعف؛
ملكْتَ فأنعم.

وبعد:^٣ فأحوج الخلق إلى الربّ الغنيّ، محمّد بن محمّد المدعوّ بباقر داماد
الحسيني - ختم الله له بالحُسنى^٤ - يلقي إليكم إخوان التجريد و يعلّي^٥ عليكم
خلّان التفريد أنّه قد طال اقتراحكم معاشر^٦ المتعلّمين في استكشاف معضلة
ارتباط الحادث بالقديم و تسهيل عويصاتها بالفكر القويم على طريقتي الفلسفة
اليونانية والحكمة اليمانية و تحقيق كلام المَلَيّين [٣] و الذبّ عنهم على أحكم
تحرير و أقوم تبين ظانّين أنّي أنا ابن بَجْدَتِها و الكافل بإشباع القوّة النظرية في^٧
رِسلها [٤] و نَجْدَتِها و أنّه لدى يُعرَف بدُخلة الأسرار و على يدَيّ تُصرَف ناخلة
الأفكار؛ إذ نهوض مواكب الحقائق الحكّمية يُرصد عندي بتكارير الارصاد
العقلانية و فيوض خواطف البوارق الإلهية يتّصل إلى بخلّسات [٥] تتّفق في
تضاعيف الأسفار الروحانية؛ لأنّي على ما قيل:

إذا ما بدت ليلتي فكلّي أعين

وإن هي ناجتني فكلّي مسامع

١. س: أعظم بين. ٢. ن: الخلق؛ هامش «ن»: العقل. ٣. ش: - و بعد.

٤. س: - ختم الله له بالحُسنى. ٥. س: يحلى. ٦. س: معاش.

٧. ن: و.

تجافت جنوبي في الهوى عن مضاجعي
إلى أن جفتني في هواها المضاجع
فمسك حديثي في هواها لأهله

يضع و في سمع الخليين ضايح
و ما ربك على الغيب بضنين [٦] و لأفيضه عن القابل بمتراخ إلى حين؛
فاستعفيت عنكم عشيرتي بالتأخير و أتيتكم^١ رهط طلاب الحكمة بالمعاذير علماً
منّي بأنّ المطلب لعلّ غموضه تعمش [٧] فيها أبصارُ العقول و تدهش فيها بصائرُ
الفحول؛ دارت على ذكره الكؤوس و سكرت به الرؤوس^٢ و هجمت له العيون و
نفهت [٨] له النفوس و مع أنّه أحد أقطاب الإسلام التي يدور عليها رحي الدين؛
لم يأت أحد فيه بما يقنص شارد اليقين؛ لم يرَ الراؤون و لم يرَ الراوون عن أحد
من الأواخر و الأوائل في مداحض غوامضه استقصاءً إلاّ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ
الظَّمآنُ مَاءً [٩].

هذا مع ما أنا فيه من تراكم الفتن و تزاحم المَحَن و انقراض الأحباء و انخفاض
الألباء على فترة من أولياء العلم و تناهيهم و اعترام من دُهِيماء الكربة و دواهيها.
فلقد أصبح قلب الفضل مثقوباً و أمسى عيش الخلق مجبوباً؛ فالله الله من زمانٍ
مُنينا به عظم فيه البلاء و برح الخفاء و ضاقت الأرض و مُنعت السماء.
تولّى زمانٌ لعبنا به و هذا زمانٌ بنا يلعب

و مع ذلك فإنّ قلوب العشيرة من الحقد مملوءة و نفوس الطائفة بالحسد معنوءة
[١٠]؛ لله درّ صاحب المثنوي حيث قال:

چون که اخوان را دلی کینه ور است یوسفم در قعرِ چاه اولی تر است

١. س، ن: أتيتكم.

٢. س: الرؤوس و سكرت به.

فالشادّ حيزومة لإنجاح طلبتكم و الأمر على هذا المساق يعدّ من حزب مَنْ يدعى مساحة السماء بذرعه و المتشمرّ ذيله للسماح بسدّ مسغبتكم و الزمان على هذا السياق يلحق فى الحكم بمن يبتغي^١ البروز إلى قتال القضاء برمحه و درعه؛ و مهما استعفيت أيتّم إلّا المراجعة و أيتّ إلّا المدافعة؛ فالآن لذتُ برّبّي و ربّكم معتصماً بحبل تأييده و تسديده و تذكّرت قول الشاعر:

لئن كان هذا الدمع يجرى صباةً [١١] عبلّى غير ليلى فهو دمعٌ مُضَيِّعٌ
و أسعفتكم على مؤمّلكم حسب ما اقتضاه ذوقي من الفطنة و وسعة قسطنى من
الحكمة بهذا الصراط المستقيم الناطق بكلماتٍ إلهاميةٍ من لدن حكيمٍ عليمٍ ﴿تَعِيَهَا
أُذُنٌ وَأَعِيَةٌ﴾ [١٢] فيا قوم ﴿هَآؤُمْ أَقْرَؤُا كِتَابِيَهْ﴾ [١٣] فإنّ فيه من الجواهر ما بآبأته
البحار بدُررها و فده الأفلّاك بدَراريها عسى أن يصبح به بحر المرام بسجّسه
عذباً فراتاً بعد ما كان ملحاً أجاجاً و يوضح به طور الكلام بقبّسه إلى طور المقام
طرقاً فُجاجاً؛ فقد أوردتُ فيه طريقة الفلسفة اليونانية على مشرب متفلسفتها^٢ و
فلاسفتها و أوضحتُ مسلك الملة الإسلامية من الحكمة اليمانية على اختلاف
أذواق الفرق من محقّيها و مبطليها^٣ حتّى أشاعرتها و معتزلتها بطبقات بسط الكلام
من الردّ و الإحكام و النقض و الإبرام. ثمّ تشييد ما هو الركن الوثيق لدىّ و تحقيق
ما هو الطريق الأنيق إلّى على ما ورثته من الأقدمين التقطتُ من عباراتهم أو
استفدتُ من إشاراتهم و ما لم يورّثه أحدٌ أحداً ألهمت و تحدّست به أو أسهرت
العين و كردت [١٤] النفس له من تعيين للمبهمات و تبين للمهيّمات [١٥] على
تدقيقٍ لم أزاحم عليه و تحقيقٍ لم أسبق إليه أجرى به قلّمي و الأمر أوضح من نارٍ
على علّمٍ مُضِيّفاً إلى ذلك كلّ ما ناسبه من المقدّمات أو زامله [١٦] من المتّمات

٣. ش: مبطلتها.

٢. ش، ن: متفلسفها.

١. ن: تبغى.

﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ [١٧] إِنَّهُ لَقَوْلُ فَضْلٍ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ﴾ [١٨].

ولما استوى أمر المرام^١ واستقام مقام الكلام خدمت به أعلى سدة من هو للعدل مزاج وللدهر ابتهاج وبعهده بين الأضداد تمزيج وبين الأرواح والأجساد تزويج؛ لا الإمكان لنظيره في السلطنة على احتذاءٍ ولا الملك عنه بغيره إلى الخلافة في اجتزاء؛ حارس بيضة الملك والدين، حامى حوزة الحق [١٩] واليقين، مُشبع جياح السيوف والسهام من مُهَج الأعادي، مُطعم طمّاح [٢٠] الأمل بالإنعام من نوال الأيادي؛ جماهير الخلق من خزمه وحمايته في مهد الأمن والأمان وكنف العدل والإحسان، الحائز للسعادتين الدنيوية والدنيوية، الجامع بين^٢ السیادتين النَّسَبِيَّةِ والسَّبَبِيَّةِ، سلطان سلاطين الآفاق كجدّه وأبيه، خاقان الخواقين على الإطلاق كعمّه وأخيه، المؤيّد من السماء على سهم قويّ، المظفر على الأعداء بتأييد سماوي، أبي المظفر السلطان شاه عبّاس بهادر خان الصفوي الموسوي الحسيني؛ لا زال أطناب الخلود مربوطة منوطة بأوتاد ملكه وأعناق الجنود خاشعة خاضعة لأطواق حكمه ولا برح مذهب العترة الطاهرة من الدين المبين مكنوفاً بجمي حمايته والطائفة الفائزة بالإمامية من أهل اليقين محفوفةً بالرفاعية^٣ بمحروسة عنايته ملحوظة على الكلاة بعين حراسته؛ من قال آمين أبقى الله مهجته؛ فإنّ هذا دعاء^٤ يشمل البشر^٥؛ فإن بلغ بتلك الحضرة نصاب القبول فهو منتهى مآرب المأمول.

نقصِ دُرٍ باشد ار بها کُنَمَشِ هم به انصافِ شَه رها کُنَمَشِ
والله أسئل^٦ أن يعصمني من سَقَطَاتِ الفكر وهَفَوَاتِ الوهم؛ ويرشدني طريقاً

٣. ش: بالرفاعة.

٢. س: - بين.

١. ن: المقام.

٦. ن: + العصمه.

٥. س، ش: البشر.

٤. ن: - دعاء.

إلى رفض البدن ولذاته لذات الزور ورفض الحواس وآلاتها آلات القبور ويهب لقلبي راحلة من صحيح النظر؛ فيسهل بها مسيري ما بين تهامة العلم وفلسطين الحكمة؛ ولخلدي جناحاً من العقل وشاحاً من النور للطيران الروعي واللمعان السطوعي؛ فيتيسر لي أن أطيّر إلى فضاء عالم القدس وجوار صُقع الربوبية؛ وأن يجعل مَبْلَغِي من العلم الكمال، ونصايي من العمل الإخلاص وقسطين من الحكمة الفلاح، وسهمي من السعادة عظماءها، ونصيبني من البهجة قصواها، وجهتي من العقل الانجذاب إلى سعة عالمه وميض جنابه، وخاتمة أمري المصير إلى الإعراض بجُمة الهمة عن صوب الخلق والإقبال بكلية القلب على وجهة الحقّ إنّه لا يجبّه بالردّ السائلين ولا يقطع بالخيبة أمل الآملين.

وها أنا أتأهّب لعرض بضاعتي المزجاة في عُرضٍ من البيان يودع في مساقاتٍ تسبقها وصيّة وتلحقها تختمة مبتهلاً إلى الله لنيل الرشاد؛ ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾ [٢١] فليُصنح الهلّوع في تحقيق الحقّ لما يُتلى عليه و ليُصنح المولع بتصديق الصدق لما يُلقَى إليه.

عهد ووصيّة

إنّ أقوى ما تتّخذهُ مَطِيّة في سفرك إلى العالم العقلي ورجوعك إلى مبدأ الوجود و معاده هو بارقة العلم، كما ورد به شريف التنزيل ونطق به مبلّغه الكريم النبيل ﷺ و لقد قيل: «لو صوّر العقل لأظلمت عنده الشمس ولو صوّر الجهل لأضأت عنده الظلمة.»

وقال معلّم صناعة الفلسفة أرسطو طاليس: «النفس ليست في البدن، بل البدن في النفس؛ لأنّها أوسع منه و من أراد أن ينظر إلى صورة نفسه المجردة فليجعل من

الحكمة مرآة. [٢٢]

و ذكر الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا في رسالة المعراج على لغة الفرس ما ترجمته: «إنَّ أشرف الناس و أعزَّ الأنبياء و خاتم الرسل ﷺ قال لمركز دائرة^١ الحكمة و فلك الحقيقة و خزانة العقل أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب ﷺ الذي كان بين الصحابة الذين كانوا هم أشرف قبائل العالم كالمعقول بين المحسوس: «إذا تقَرَّب الناس إلى خالقهم بأنواع البرِّ تقَرَّب إليه بأنواع العقل تسبقهم» [٢٣] و مثل هذا الخطاب لا يصحّ و لا يليق إلّا أن تكون المخاطبة مع كريم رفيع القدر عظيم المجد؛ مثله^٢: «يا عليّ! إذا عَنَى الناسُ أنفسهم في تكثير العبادات و الخيرات فانت عن نفسك في إدراك المعقول حتّى تسبقهم كلّهم» [٢٤] فلا جرم لمّا صار عليّ ﷺ يبصر البصيرة العقلية مدركاً للأسرار نال الحقائق كلّها و لذلك قال: «لو كُشف الغطاء ما ازددتُ يقيناً» [٢٥] لا حشمة و لا جاه للإنسان أعظم من إدراك المعقول الجنّة المزيّنة المحلّاة بأنواع حلّيّتها و نعيمها و زنجيلها و سلسليها إدراك المعقولات و دركات جهنّم بأغلالها و سلاسلها و حميمها و زقّومها متابعة الأشغال الجسمانية و معانقة القوى الدائرة الحسّانية.»

و قال فيها أيضاً: «فكّ رقبة النفس عن أسر الوهم بالعلم أهون منه بالعمل و رفع غلّ الوهم عن الإنسان يتيسّر بالعلم أسرع ممّا يتيسّر بالعمل؛ لأنّ العمل ممّا تقبل الحركة و قابل الحركة لا يكون معاده و مرجعه إلّا إلى المحسوسات؛ و أمّا العلم فإنّه قوّة الروح و لا يسير إلّا إلى المعقول، كما قال سيّد الممكنات ﷺ: «قليل العلم خير من كثير العمل» [٢٦] و قال: «نيّة المؤمن خير من عمله» [٢٧] و قال أمير المؤمنين^٣ عليّ بن أبي طالب ﷺ: «قيمة كلّ إمرة ما يُحسنه» [٢٨] يعنى قدر

٣. س: - أمير المؤمنين.

٢. ن: + يعنى.

١. س، ش، ن: - دائرة.

الإنسان في العلم.» [٢٩] انتهت عبارته مترجمة.

إيقاظٌ عقليٌّ

معانقة حبيب العلم و مشاهدة نور الحقّ عنك بمراحل^١ لا تتناهي و أنت من دائر بدنك في قرية الهيولى الظالم أهلها. أذكر الله و تذكر قول سيّدنا و نبينا و هادينا - عليه و آله الصلوة و السلام: - «أعدى عُدّاك [٣٠] نفسك التي بين جنبيك» [٣١] و أهمل جهة الجسم و اهتد.

قال أرسطوطاليس في كتاب^٢ أثولوجيا - أي معرفة الربوبية -: «إنّي ربّما خلوت بنفسي و خلعتُ بدني جانباً و صرتُ كأنّي جوهر مجرّد بلا بدن؛ فأكون داخلاً في ذاتي راجعاً إليها خارجاً من ساير الأشياء؛ فأرى في ذاتي من الحُسن و البهاء ما أبقى له متعجباً باهتاً^٣؛ فأعلم أنّي جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل البهيّ^٤ ذو حيوة فعّالة؛ فلمّا أيقنتُ بذلك رقيتُ بذهني من ذلك العالم إلى العلة الإلهية^٥؛ فصرتُ كأنّي موضوع فيها متعلّق بها؛ فأكون فوق العالم العقلي كلّهُ؛ فأرى كأنّي واقف في ذلك الموقف !شريف الإلهي؛ فأرى هناك من النور و البهاء ما لا تقدر الألسن على صفته و لاتعيه الأسماع؛ فإذا استغرقني ذلك النور و البهاء و لم أقوَ على احتمالهِ هبطتُ من العقل إلى الفكر و الرويّة؛ فإذا صرتُ في عالم الفكر حجبت الفكرة عنيّ ذلك النورَ و البهاء؛ فأبقى متعجباً أنّي كيف انحدرتُ من ذلك الموضوع الشامخ الإلهي و صرتُ في موضع الفكرة بعد أن قويت نفسي على تخليف بدنها و الرجوع إلى ذاتها و الترقّي إلى العالم العقلي ثمّ إلى العالم الإلهي حتّى صرتُ في

١. ش: بمراتب. ٢. ن: كتابه.

٣. س، ن: بهتاً؛ هامش «س» و «ن»: باهتاً.

٤. أثولوجيا: الإلهي.

٥. أثولوجيا: العالم الإلهي.

موضع البهاء والنور الذي هو علّة كلّ نور وبهاء؛ ومن العجب أنّي كيف رأيت نفسي ممتلية نوراً وهي في البدن كهيئتها وهي غير خارجة منه! [٣٢] «[٣٣] انتهى كلامه. واعلم أنّ العلم^١ الإلهي لصعوبته لكونه علماً بما وراء المحسوسات و المتوهّمات المألوفة للطبايع الإنسيّة و محتاجاً إلى برهان صحيح و كشف صريح؛ و لا يخلو شيء منها عن موانع و شبه يعسر على أكثر الخلق التخلّص عنها إلّا من أيدّ بروح قدسيّة تريه الأشياء كما هي يختصّ من بين العلوم بمزيد احتياج إلى تجريد للعقل و تصفية للفكر و تلطيف للسرّ؛ و لذلك قال سقراط: «لا يعلم العلم الإلهي إلّا كلّ ذكيّ صبور؛ لأنّه لا تجتمع الصفتان إلّا على الندرّة؛ إذ الذكاء يكون من ميل مزاج الدماغ إلى الحرارة و الصبر يكون من ميله إلى البرودة؛ و^٢ قلّما يتفق الاعتدال الذي يستويان فيه و يقوّمان به.»

و قال أرسطو: «من أراد الحكمة فليستحدث لنفسه فطرة أخرى» و كأنّه أراد بها^٣ الإلهية؛ فإن اشتهيت أن تسقي في صدر الوصال بكأس الكمال من رحيقٍ مختومٍ ختامه مسك فرفض الجسم و مُت بالإرادة تُحيى^٤ بالطبيعة.

و بالجملة: رفض البدن الذي هو سجن النور الإسفهد و محتد ظلمة الطبيعة و أفق غسق الهولوى و مهوى^٥ كدورة المزاج و موطن الموت الأبدي و معدن النقص السرمدي و زاوية مَوْتان الأرواح و هاوية خسران الأرباح و استحقار ملاذّة الخسيسية الحسيّة الجسمانية الهولوانية، إكسير البهجة و السعادة و كبريت نور الحياة السرمدية و رأس مال تجارة الكمال و سراج حظيرة البهاء و الجمال و ترياق سمّ الموت و مغناطيس^٦ قربُ نور الأنوار، جلّت سرادقات عظمتة عن اصطكاك أيدي العقول و الأفكار مع أنّ ذلك ليس غاية الحركة في سفر النفس

١. س: العالم.

٢. س: - و.

٣. ش: به.

٤. هامش «س»: تَحْيَى.

٥. ن: مَهْتَوَى.

٦. ش: مقناطيس.

للاستكمال و لا منتهى المنازل الذي فيه قرار العقل و سكون النفس و اطمينان القلب و راحة البال، بل إنّما وقع في وسط الطريق وهويّته بالنسبة إلى الغاية؛ و المقرّ المستقرّ هو الغيبوبة عن النفس و ملاحظة جناب القدس و ترك الالتفات إلى ما تنزّه عن الاشتغال به و مهاجرة التبجّح [٣٤] بزينة الذات من حيث هي الذات و إن كان بالحقّ؛ فإنّ ذلك أيضاً غرور و خيال و بُعد و وبال.

فإذا وصل العارف إلى هذا المقام و «ليس وراء عبّادان قرية» [٣٥] رأى^١ كلّ وجوبٍ مستغرقاً في الوجوب بالذات و كلّ وجودٍ في الوجود بالذات و كلّ علمٍ في العلم بالذات و كلّ قدرةٍ في القدرة بالذات و كلّ إرادةٍ و اختيارٍ في الإرادة و الاختيار بالذات و كلّ حياةٍ في الحياة بالذات؛ فيصبح^٢ كلّ وجود و كلّ كمال وجود صادراً عن واجب الوجود بالذات فائضاً من لدنه - تعالى - بل مستهلكاً في حضرته بحيث لا يستحقّ غيره إسم الوجود؛ فيصير الحقّ - تعالى - للعارف بصره الذي به يبصر و سمعه الذي به يسمع [٣٦] و يتمّ هناك التخلّق بأخلاق الله بالحقيقة. و يعجبني في التعبير عن هذه المراتب قولُ الشيخ أبي نصر الفارابي: «إنّ لك منك غطاء فضلاً عن لباسك من البدن؛ فاجهد أن تتجرّد؛ فحينئذٍ تلحق؛ فلا تسأل عمّا تباشره؛ فإنّ أَلَمْتَ فويل لك و إن سلِمْتَ فطوبى لك و أنت في بدنك كأنك لستَ في بدنك و كأنك ترى من صُقع الملكوت ما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر؛ [٣٧] فاتّخذ لك عند الحقّ عهداً إلى أن تأتيه فرداً.» [٣٨] و قوله: «إذا كان مرتع بصرك ذلك الجناب و مذاقك من ذلك الفرات كنتَ في طيب ثمّ تُذهش. أنفُذ إلى الأحدية تُذهش إلى الأبدية.» [٣٩]

و صاحب الإشارات جمع مقامات العارفين في هذه العبارة: «العرفان مبتدأ من تفريق [٤٠] و نفّض و ترك و رفض مُنَعِن في جمعٍ هو جمعُ صفاتِ الحقّ للذات

المريدة للصدق؛ منتهٍ إلى الواحد الحقّ تعالى ثمّ وقوف^١.» [٤١] فهذه درجات التزكية؛ وأمّا درجات التحلية فجمعها بقوله: «من آثر العرفان [٤٢] للعرفان فقد قال بالثاني؛ ومن وجد العرفان كأنه لا يجده، بل يجد^٢ المعروف به فقد خاض لُجّة الوصول؛ وهناك درجات ليست أقلّ من درجات ما قبلها آثرنا فيها الاختصار؛ فإنّها لا يُفهمُها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال؛ ومن أحبّ أن يتعرّفها فليتدرّج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر» [٤٣] انتهى؛ فليتبصّر.

ثمّ معاشر الإخوان! إنّ لي عندكم عهداً و عليكم ميثاقاً أشهد الله به علّيّ و عليكم و كفى به شهيداً و كفى به وكيلاً أن لا تبيحوا النظر في مطالب كتابي هذا للجهلة أو المتفلسفة الذين لا يوثق لهم بقاء السرّ و سلامة الذوق و علوّ الهمة و توقّد الفطرة و استقامة الفطنة و لا للهَمَج الرَّعَاع [٤٤] من الذين انصرفت هِمَم نفوسهم عن صوب سلوك الطريقة العقلية و دخول المدينة الروحانية و تطواف كعبة الملكوت مع الملأ الأعلى و استقبال شطر مسجد حرام الكمال و هو الوجهة الكبرى إلى تدبير مُدُن الأبدان المُظلمة الفاسدة المستحيلة الهالكة و اقتناء شهواتها و تحصيل آمالها و لذاتها و تسليط الناسوت على اللاهوت و تصيير النفوس أسارى الأجساد و عبيدها و جعل الأجساد آكلةً للنفوس و حبل الاسر في جيدها لا مخففة عنها أوزار الطبيعة و لا مُذهبةً ظُلمها بأنوار الشريعة لا هم بمعزلٍ عن تقيّة الموت و لا بمعزلٍ عن محبّة الباطل، لا نفوسهم صفّاحة للأحقاد و لا قلوبهم نسّانة للأكياد؛ فاهجروهم و اصبروا صبراً جميلاً [٤٥] و لا تعدّوا الضانّ عليهم بخيلاً؛ فكلّ ميسّر لما خلق له و إلى الله مرجعهم جميعاً.

المساق الأول

في مقدمة ما أريد تقديمه وفيه نُنَجِّحُ [٤٦]

النُّزْعَةُ^[٤٧] الأولى

في أوعية الوجود وأحوال الوجود
بحسبها وما يلتصق بذلك

فصل

يبتدأ منه تأخاذ النظر في الامتداد الزماني و ما ينط به

تقرير

الزمان و إن أنكر المتكلمون وجوده، [٤٨] فالذي يشبه أن يكون ظاهر الإثنية و إن كان خفيّ المهيّة على وفق ما ذهب إليه المحققون من الحكماء ممتدّاً امتداد الكميّات المتّصلة به تتكّم الحركة. [٤٩]

تنبيه تحصيليّ [٥٠]

أ ليس بعض الحوادث بوجوده أو عدمه يسبق^١ بعضاً بحيث يمكن للعقل بمعونة الوهم أن يتصوّر مرور أمرٍ ممتدٍّ بهما؛ فيختصّ كلّ منهما بجزءٍ معيّنٍ منه ينطبق هو عليه؛ فهذا نحو من القبلية و البعدية. [٥١]

١. ن: يسبق بوجوده أو عدمه.

وما أسهل لك بسليم ذوقك أن تحكم على الوجود والعدم من حيث هما وجود و عدم أو من حيث الإضافة إلى أشخاص معينة من المهيئات ليست بينها علاقة التقدّم والتأخّر من حيث هي تلك الأشخاص بامتناع عروض تلك القبلية و البعدية لهما بالذات؛ فالمعروض بالذات هو ما نسمّيه الزمان.

و أنت إذا فتّشت وجدت المنكرين في الاعتراف من حيث هم لا يشعرون؛ فإنّ جمهورهم يقسمونه إلى أجزاء يعبرون عنها بالقرون والسنين والشهور والأيام و الساعات لا على أنّه مجرد اعتبار من عقولهم أو اختراع من أوهامهم. [٥٢]

تحكيم

كأنك ببصيرة العقل لو اتّخذتها مقياساً تجد ما سلكناه أوثق من طريقتهم أنّ الحادث بعد ما لم يكن له قبل قبليةً يمتنع بها للقبل والبعد أن يكونا معاً في الوجود [٥٣] لا كقبلية الواحد على الإثنين وأمثالها من التي لا تمنع ذلك؛ ففيه تجددٌ بعدية بعد قبلية باطلة وليست هي نفس العدم؛ فقد يكون العدم [٥٤] بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع و بعد.

فإذن هناك شيء آخر لا يزال يتجدّد ويتصرّم على الاتّصال؛ فسيقرب سمعك أنّ القبلية التي تحجز القبل والبعد عن أن يكونا معاً في^١ حصول الوجود أعمّ وأوسع من التي تعرض الزمان بالذات وتتّصف^٢ بها الزمانيات؛ فنحو منها تكون باعتبار الزمان ونحو آخر منها يتقدّس عن الوقوع في أفق الزمانيات وإنّما يكون بحسب الدهر أو السرمد.

تسديد [٥٥]

القبلية و البعدية و إن كانتا إضافيتين لا توجدان إلا في العقول؛ فإنّ ثبوتهما في العقل لشيءٍ بحسب الأعيان يُفضي إلى وجود معروضهما بالذات و هو الزمان مع ذلك الشيء؛ و كونهما إضافيتين يجب أن يوجد معاً لا يوجب فساد ظنّهم أنّه متّصل [٥٦] غير قارّ الذات؛ إذ الإضافتان العقليتان يجب أن يوجد معروضاهما معاً في العقل لا في الأعيان؛ و عدم الحادث يتّصف بالقبلية باعتبار مقارنة معروضها؛ إذ العدم المقيّد بشيءٍ ما يعقل و يلحق به الاعتبار الوجودية العقلية.

إفصاح [٥٧]

هذا المعروض بالذات و هو المسمّى بالزمان حقيقة متجدّدة متصرّمة متّصلة بذاتها تنفرض فيها قبليات و بعديات متصرّمة و متجدّدة مطابقة لأجزاء المسافة و الحركة متّصلة اتّصالهما تضاهي المقادير في امتناع التآلف من غير المنقسمات؛ فهو مقدار الحركة التي هي التقضيّ و التجدد و ليس له مهية غير اتّصال الانقضاء و التجدد، كما أنّ الكمّ المتّصل مقدار الجسم و لا حقيقة له سوى امتداد الجسم؛ فذلك الاتّصال امتداد لا يتجزّى إلا في الوهم؛ فليس له أجزاء بالفعل و لا فيه قبلية و بعدية قبل التجزية.

ثمّ العقل بمعونة الوهم ربّما يحلّله إلى أجزاء يخرجها له من القوّة إلى الفعل؛ فتلك هي^١ القبليات و البعديات؛ أعني بذلك أنّ تلك النحو من القبلية لا تزيد على حقيقة الزمان، بل^٢ ما به القبلية و البعدية هو نفس أجزاء الزمان سواء كان القبل و

٢. س: + أن.

١. س، ن: - هي.

البعد هي أو غيرها؛ فكلّ جزء من أجزاء الزمان هو نفس القبل و القبليّة باعتبارين وكذلك ما به المعية في ما تجري فيه المعية الزمانية؛ فإنّه أيضاً هو بعينه جزء من أجزاء الزمان.

فإذن التقدّم و التأخّر ليسا بعارضين يعرضان للأجزاء فيصيرانها متقدّماً و متأخّراً، بل تصوّر عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصوّر التقدّم و التأخّر للأجزاء المفروضة فيه لعدم الاستقرار، بل هما جزئان منه أو حدّان [٥٨] مفروضان فيه؛ وهذا تحصيل معنى عروضهما [٥٩] له بالذات؛ وأمّا ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها ذلك - كالحركة و غيرها - فإنّما يصحّ حمل المتقدّم و المتأخّر عليه بتصوّر عروضهما له؛ فانفصال ما هو المعروض بذاته عن الذي بغيره قد استوى إذن أمره. [٦٠]

قال الشيخ أبو عليّ في طبيعيات الشفاء في الفصل المعقود للمختار من المذاهب بعد قسطٍ من البيان: «فبيّن أنّ هذا المقدار هو بعينه الشيء الذي هو لذاته يقبل إضافة قبل و بعد، بل هو في نفسه منقسم إلى قبل و بعد. لست أعني بهذا أنّ الزمان يكون قبل لا بالإضافة، بل أعني أنّ الزمان^١ لذاته تلزمه هذه الإضافة و تلزم سائر الأشياء بسبب الزمان؛ فإنّ الشيء إذا قيل له قبل و كان ذلك الشيء غير الزمان و كان مثل الحركة و الإنسان و غير ذلك كان معناه أنّه موجود مع شيء هو بحال تلك الحال يلزمها إذا قيست إلى حال الآخر إن كان الشيء بها قبل لذاته؛ أي يكون هذا اللزوم له لذاته؛ فالمتقدّم تقدّمه أنّه له وجود مع عدم شيء آخر لم يكن موجوداً و هو موجود؛ فهو متقدّم عليه إذا اعتبر عدمه و هو معه إذا اعتبر وجوده فقط و في حال ما هو معه؛ فليس متقدّماً عليه و ذاته حاصلة في الحال^٢ و ليس حال ما هو^٣

١. ش: - يكون قبل... الزمان. ٢. الشفاء: حاصل في الحالين. ٣. س، ن: هي؛ ش: + له.

متقدّم هو حال ما هو مع. فقد يبطل منه لا محالة أمر كان له من التقدّم عند ما هو مع؛ فالتقدّم والقبلية معني^١ لهذا الذات ليس لذاته و لا ثابتاً مع ثبات ذاته و ذلك المعنى مستحيل فيه أن يبقى مع الحالة الأخرى استحالةً لذاته و مستحيل فيه أن يصير مع.

و أمّا الشيء الذي له هذا المعنى و الأمر فلا يستحيل ذلك فيه؛ فإنّه تارة يوجد و هو قبل و تارة يوجد و هو مع و تارة يوجد و هو بعد و هو^٢ واحد بعينه؛ و أمّا نفس الشيء الذي هو قبل و بعد لذاته فإن^٣ كان بالقياس فلا يجوز أن يبقى هو بعينه فيكون بعداً بعد ما كان قبلاً؛ فإنّه ما جاء المعنى الذي به الشيء بعد إلاّ بطل ما هو به قبل و الشيء^٤ ذو هذا هو باقي مع بطلان الأمر القبل» [٦١] انتهى ما رما نقله لتقرير غامض المعنى و إن كانت هذه السياقة من الإطناب وراء طور الكتاب.

تبيان [٦٢]

ربّما يتوافق [٦٣] المتحرّكان في ابتداء الحركة و انتهائهما و يختلف مقطوع المسافة قلّة و كثرةً إمّا لاختلاف السرعة و البطؤ [٦٤] أو لتفاوت عدد السكونات المتخلّلة كما يراه قوم أو في أحد الأمرين فقط و يتساوي مقطوعاهما من المسافة لذلك أيضاً أو فيهما و في حدّ السرعة و البطؤ جميعاً؛ فتساوي المقطوعتان حينئذٍ و أيّاً ما كان يكون من مبتدأ الحركة إلى منتهاها إمكان [٦٥] قطع المسافة بعينها بالحركة المعيّنة السرعة و البطؤ أو المعيّنة التركيب مع السكون و إمكان قطع ما هي أطول

١. ن: - معنى.

٢. س: - و هو.

٣. س: و إن.

٤. س: + ذو المعنى الذي به الشيء.

أو أقصر بالأسرع والأقل مخالطة سکونات أو الأبطأ والأكثر مخالطة السکونات؛
 فبين المبتدأ والمنتهى إمكان محدود بالقياس إلى الحركة وإلى السرعة؛ [٦٦] وإذا
 نصّفت المسافة والسرعة بعينها والبطؤ^١ بعينه حصل إمكانان [٦٧] متساويان كلّ
 منهما نصف الإمكان المفروض أولاً؛ فذلك الإمكان [٦٨] منقسم وكلّ منقسم
 فمقدار أو ذو مقدار. فقد صحّ أنه لا يعرى عن مقدارٍ ما فهو إمّا مقدار المسافة فتعود
 المتساويات مسافةً [٦٩] متساويات فيه وليس كذلك أو مقدار المتحرّك [٧٠]
 فيكون الأعظم أعظم فيه [٧١] وهو منتفٍ؛ ومن المعلوم أنّ الحركة ليست نفسها
 ذات هذا المقدار نفسه ولا السرعة والبطؤ؛^٢ وذلك إذ الحركات تتفق في أنّها
 حركة وفي السرعة والبطؤ وتختلف في هذا المقدار وربما تختلف في السرعة و
 تتفق فيه^٣؛ ولا يجوز أن يكون قائماً بنفسه؛ كيف وهو منقصر فاسد مع مقدّره؛ فهو
 إذن متعلّق بموضوع^٤ وليس مادّة المتحرّك بلا واسطة وإلا لتصير به أصغر و
 أعظم؛ [٧٢] فهو فيه بواسطة هيئة ولا تكون قارّة كالبياض والسواد؛ فيكون بتمام
 مقدارها يحصل في المادّة مقداراً ثابتاً قارّاً والمادّة تزيد بزيادته وتنقص
 بنقصانه؛ وليس كذلك.

فبقي أن يكون مقدار هيئة غير قارّة وهي الحركة؛ ولذلك لا يتصوّر الزمان إلاّ
 مع الحركة؛ ومتى لم يحسّ بحركة لم يحسّ بزمان، كما وقع لأصحاب الكهف و
 لقوم من المتألهين قبلهم على ما حكى المعلم الأول.

فإذن الزمان هو لذاته^٥ مقدّر للتغيّر ومقدار لما هو في ذاته، ذو تقدّم وتأخّر،
 لا يوجد المتقدّم منها مع المتأخّر؛ فلا يكون هو قبل وبعد لأجل شيء آخر وإلاّ

٣. س: + الحركة.

٢. ش، ن: - و.

١. س: البطؤ بعينها بعينه.

٥. ش: + كم.

٤. س: - و.

لكان ذلك الشيء أو شيء آخر ينتهي إليه التدرج آخر الأمر هو لذاته قبل و بعد؛
و أمّا ساير الأشياء فإنّما يكون فيها قبل و بعد بمعنى أنّ القبل منها فائت أو البعد
غير موجود مع القبل لا لذواتها، بل لمقارنتها في الوجود^١ لقسم من أقسام هذا
المقدار؛ فما طابق منها جزئاً هو قبل قليل له قبل و ما طابق جزئاً هو بعد قليل له بعد؛
و هذه الأشياء هي ذوات التغيّر؛ إذ لا فائت و لا لاحق حيث لا تغيّر و كيف يكون
قبل و بعد إذا لم يحدث أمرٌ فأمرٌ و لم يكن اختلاف و تغيّر؟!
فالزمان مادّي موجود في المادّة بتوسّط الحركة [٧٣] و لا يوجد^٢ إلّا بوجود
تجدّدٍ حالٍ مع استمرار ذلك التجدّد؛ فهو كمّ متّصل ليس بذي وضعٍ.

إشارة [٧٤]

أما تحقّق عندك أنّ للحركة كمّية [٧٥] من جهة مقدار المسافة فتزيد و تنقص
بزيادتها و نقصانها [٧٦] و كذلك [٧٧] من جهة الزمان و أنّ لها عدداً من حيث
انقسامها إلى أجزاء متقدّمة و آخر متأخّرة حسب انقسام المسافة إليهما إلّا أنّ
الأجزاء المتقدّمة للمسافة تجتمع في الوجود مع المتأخّرة منها بخلاف ما بإزائهما
من متقدّمة الحركة و متأخّرتها؛ فإنّهما لا توجدان معاً؟!
و كذلك من جهة الزمان إذا انقسم إلى أجزاء متقدّمة و متأخّرة و لكن ذلك إنّما
يكون من جهة المسافة [٧٨]؛ فالتقدّم و التأخّر من جهة ما هما للحركة معدودان
بها؛ فإنّهما بأجزائهما تعدّ المتقدّم و المتأخّر؛ [٧٩] فالحركة لها عدد من حيث لها في
المسافة تقدّم و تأخّر و مقدار بإزاء مقدار المسافة.
فما أيسر لك أن تعتبر الزمان كمّية الحركة و مقدارها مادامت على اتّصالها و

١. ش: لمقارنتها للوجود. ٢. س: لا توجد.

عددها إذا انفصلت إلى متقدّم و متأخّر لا بالزمان، بل من جهة ما يتبع انقسام المسافة على ما هو المسلوك في الشفاء: [٨٠] فلا تقع^١ في التحديد الدوري؛ وأمّا مسلك الإشارات و هو أن تعتبره كميّة و عدداً لها لا من جهة المسافة، بل من جهة التقدّم و التأخّر اللذين لا يجتمعان فربّما يفضي [٨١] بك إلى الوقوع في الدور إلا أن تمتطى^٢ تسامحاً^٣. [٨٢]

سياقة

الزمان كمّ متّصل [٨٣] بالذات و بالعرض أيضاً و منفصل بالعرض. أمّا الأوّل: فلأنّه في نفسه مقدار الحركة.

و أمّا الثاني: فلأنّه يقدر بالمقايسة إلى مسافةٍ ما^٤؛ فيقال: «زمانٌ حركة فرسخ» فيقدر الزمان بالفرسخ و هو مقدار خارج عنه؛ فقد يكون الشيء في مقولة ثمّ يعرض له شيء من تلك المقولة كالكيفية تعرض لها الكيفية و الإضافة تعرض لها الإضافة.

و أمّا الثالث: فلما يعرض له من الانفصال إلى الساعات و الأيام و غير ذلك؛ و إنّما يعرض له ذلك بسبب التقدّم و التأخّر.

تلويح استفادتي [٨٤]

أليست الحركة [٨٥] في ذاتها حقيقة هي كمالٌ ما بالقوّة أو خروج من قوّة إلى فعل؛ و ليس في طبيعة هذا المعنى أنّ هناك بُعداً ما بين المبتدأ و المنتهى متّصلاً قابلاً

٣. هامش «س»: تسامحات.

٢. ش: يمتطى.

١. س: فلا يقع.

٤. ن: - ما.

للقسمة الوهمية [٨٦] بل إنّما يعلم ذلك بنوعٍ من النظر يحقّق أنّ هذا المعنى إنّما يوازي المقدار المتّصل لا غير؛ فلا يدخل في مهيتها اتّصالٌ أو تقدّر، بل إنّما يعرضها ذلك من جهة المسافة و اتّصال^١ المسافة تصير علّة لوجود تقدّم و تأخّر فيها وهي بهما يقتضي وجود عددٍ لها هو الزمان؛ [٨٧] فهي متّصلة من جهتين. فعلة اتّصال الزمان اتّصال^٢ المسافة بتوسّط اتّصال الحركة بها. [٨٨]

لستُ أعني بذلك أنّه علّة لصيرورة الزمان متّصلاً. كيف وهو متّصل بذاته لا بعلّة ولا بأمرٍ عارضٍ، بل عليّته لوجود ذات الزمان المتّصل، كما أنّ سبب الحرارة علّة لوجود الحرارة التي هي كيفية بذاتها لا لكون الحرارة كيفية؛ فالاتّصال المسافي يقتضي وجود المتقدّم و المتأخّر في الحركة على الاتّصال؛ و عدد المتقدّم و المتأخّر يكون بمقدار الحركة و الحركة تعدّ الزمان على أنّها تقتضي وجود عدد الزمان من المتقدّم و المتأخّر؛^٣ و الزمان يعدّ الحركة على أنّه نفسه عدد لها، كما أنّ وجود المعروض للعدد علّة لوجود العدد العارض. ثمّ هو يعدّ المعروض على أنّه عدد له؛ و اعتبر الأمر في وجود الناس بالنسبة إلى عددهم و هو مثلاً عشرة؛ فلو جودهم وجدت العشرية و هي جعلتهم ذوي عددٍ؛ فإذا عدّتهم نفس لم يقع المعدود طبيعة الإنسان، بل العشرية التي حصّلها افتراق الطبيعة و إن كانت هي صحّحت لها المعروضية للعدد؛ فكما أنّ النفس بالإنسان تعدّ العشرية فكذلك بالحركة تعدّ الزمان بالمعنى المذكور على الجهة المستقصاة تلخيصاً و ترصيصاً.

١. س: اتصاله. ٢. س: اتصاله.

٣. ن: - يكون بمقدار الحركة... المتأخّر.

مصباح

كأنك إذن متحدّس أنّ الزمان لكونه بذاته مقداراً يكون استعداد الموهوم^١ من القسمة فيه له بذاته و لا كذلك الحركة؛ و أمّا تعيّن الامتداد بالفعل فإنّما يعرض له بسبب الحركة؛ فإنّ الحركة علّة لوجود الزمان كالجسم^٢ لوجود المقدار؛ و الزمان علّة لكون الحركة غير متناهية المقدار أو متناهية؛ و المحرّك علّة لوجود الحركة؛ فهو علّة أولى لوجود الزمان و علّة أيضاً لثبات الحركة المستتبع لازدياد كمّيّتها - أعني الزمان - و لا علّة لكون الزمان مستعدّاً لأن يمتدّ إلى نهاية معيّنة أو لا إلى نهاية أصلاً؛ فإنّ ذلك له لذاته كما كان قبول الانقسام له كذلك لكن وجود هذا المعنى - أعني الامتداد إلى نهاية أو لا نهاية بالفعل - إنّما يكون له بسبب المحرّك و بتوسّط الحركة، كما أنّ وجود الانقسام له بالفعل إنّما يكون بقاسمٍ خارجٍ.

فالحركة بذاتها توجد الزمان على نحوٍ يلزمه استعداد قبول الانقسام لذاته و بثباتها كونه ممتدّاً إلى نهاية أو لا نهاية بالفعل.

ثمّ الزمان يفيد كون الحركة ذات مقدار متناهٍ أو غير متناهٍ؛ فكثيرٌ من الأشياء يوجد أمراً و لذلك الأمر صفة أوليّة ثمّ يكون له تلك الصفة بالقصد الثاني؛ فتولّ الخوض فيه كي تدرك^٣ غوره.

إحصاء

من الناس من نفى وجود الزمان مطلقاً.

و منهم من أثبت له وجوداً لا على أنّه في الأعيان بوجهٍ من الوجوه، بل على^٤

٣. س: الخوض كي تدرك فيه.

٢. ن: كما الجسم.

١. س: الموهوب.

٤. س: - على.

أنّه أمر متوهم^١.

و منهم من جعل له وجوداً لا على أنّه أمرٌ واحدٌ في نفسه، بل على أنّه نسبة على جهةٍ ما لأُمور أيّها كانت إلى أُمور آخر أيّها كانت تلك أوقات لهذه؛ فتخيّل أنّ الزمان مجموع أوقاتٍ و الوقت عرضٌ حادثٌ يفرض مع وجوده وجودُ عرضٍ آخر أيّ عرضٍ كان؛ فهو وقت لذلك الآخر، كطلوع الشمس و حضور إنسان.

و منهم من وضع له وجوداً وحدانياً على أنّه جوهر قائم بذاته مفارق للجسمانيات.

و منهم من جعله جوهرًا جسمانياً هو نفس الفلك الأقصى.

و منهم من عدّه عرضاً؛ فجعله نفس الحركة.

و منهم من جعل حركة الفلك زماناً دون ساير الحركات.

و منهم من جعل عودة الفلك زماناً؛ أي دورة واحدة.

فهذه هي المذاهب المسلوكة في الأعصار السالفة قبل نضج الحكمة حُكي عنها في طبعي الشفاء؛ و أمّا المحصّلون من أرباب الحكمة النضيجه فذهبوا إلى^٢ أنّه موجود مقدار للحركة؛ و لعلّك من أنفة القول على هُدًى فيه. ثمّ في مستأنف البيان يتعيّن لديك أنّ ما يستتبعه هي حركة معدّل النهار، إن شاء الله الحكيم.

و صاحب التلويحات يزعم أنّ الحركة من حيث تقدّر لها عين الزمان و إن غايرته من حيث هي حركة؛ فهو لا يزيد عليها في الأعيان، بل في الذهن فقط إذا اعتبرت من حيث هي حركة.

و أبو البركات البغدادي يتقول على الحكمة فيألق^١ [٨٩] و يقول: إنَّ الزمان مقدار الوجود.

تذنيب

انتحلت الأشاعرة ثالث المذاهب؛ فعندهم الزمان متجددٌ معلومٌ يقدر به متجددٌ مبهم يزال به إيهامه؛ و قد يتعاكس بحسب متصور المخاطب؛ فإذا قيل: «متى جاء هذا الإنسان؟» يقال: «عند طلوع الشمس» إذا استحضر الطلوع دون المجيء. ثم إذا قال مستحضر المجيء دون الطلوع: «متى طلعت الشمس؟» يقال: «حين جاء هذا الإنسان» وكذلك يختلف بالنسبة إلى الأقوام؛ فيقال لهم: أ جعلتم الزمان نفس ذلك المتجدد و هو أمر موجود؟! فكأنكم نسيتم ما كنتم تذهبون إليه من أنه أمر^٢ موهوم. ثم إذا بقي مدّة و هو واحد بعينه كان مدّة البقاء و وقت الابتداء واحداً؛ و لا يتفوّه به إنسان أو نفس الاقتران و المعية؛ فكلّ مقترنين و معين إنّما يقترنان في أمرٍ ما هما فيه معاً؛ فما به المعية هو الوقت الذي يجمعهما و يجعل كلّ منهما دالاً عليه، بل قد يدلّ عليه بغيرهما ممّا يقع فيه؛ فقد جعلتم أمارات الأوقات أوقاتاً؛ فأمكن عندكم تعاكس التوقيت؛ و لو كنتم تفقهون ما هو الوقت حقيقةً لحكمتكم بامتناع ذلك.

تشعيب

من الناهضة لرابع الآراء من يحتفّ بخداج الظنّ؛ فيتخيّل للزمان وجوداً مفارقاً للمادّة على أنّه واجب الوجود بذاته مستقلّ بالقيام بنفسه؛ و إليه ذهبت متقدّمة

١. ش: فيلق؛ هامش «ش»: فيألق.

٢. س، ن: - أمر.

الفلاسفة من متهوّستهم^١.

و منهم مَنْ يضع إدراجه في الطبائع الإمكانية لكن لا على أن يعتريه تعلّق بمادّة، بل على أنّه جوهر موجود منفصل الذات عن المادّيات، مفارق الوجود للجسمانيات، مستقلّ بنفسه، قائم في وجوده بذاته؛ وهذا الرأي ينسب إلى إمام الحكمة، أفلاطن الإلهي و شرذمة من أشياعه؛ و مشروع الفريقين استيجاب أن لا يقع في بحث ذات الزمان و المدة تغيّر أصلاً ما لم تعتبر نسبة ذاته إلى المتغيّرات؛ فالمدة إن لم يقع فيها شيء من الحركات و التغيّرات لم يكن فيها إلاّ الدوام و الاستمرار و إن وقع حصلت لها قبلات و بعديات لا من جهة التغيّر في ذات الزمان و المدة، بل إنّما من قبل تلك المتغيّرات.

ثمّ إن اعتبر نسبته إلى الذوات الدائمة الوجود المتنزّهة عن التغيّر سمّي من تلك الجهة بالسرمد؛ و إن اعتبرت نسبته إلى ما فيه الحركات و التغيّرات من حيث حصولها فيه فذاك هو الدهر الداهر؛ و إن اعتبر من جهة نسبته إلى المتغيّرات المقارنة إيّاه فذاك هو المسمّى بالزمان؛ و صاحب المباحث المشرقية [٩٠] يتزحزح عن مندوحة الحقّ بمضايق الشّبّه و يجتنح في شرحه لعبون الحكمة إلى التشبّث بذيل أفلاطن.

إيضاح [٩١]

أ^٢ ليست الحركة تتّصف بالسرعة و البطؤ حقيقةً و^٣ لا بالزيادة و النقصان و المساواة و المفاوطة إلاّ من جهة المسافة أو الزمان و لا كذلك الزمان، بل إنّما يتّصف بالطول و القصر و الزيادة و النقصان و المساواة و المفاوطة بالذات؟ و

١. ش: متهوّستهم.

٢. س: أ.

٣. ن: و.

يكون حركتان معاً ولا يكون زمانان معاً؛ وقد يحصل حركتان مختلفتان معاً في زمان واحد و زمانهما لا يختلف؛ والحركة فصولها غير فصول الزمان؛ والأمور المنسوبة إلى الزمان مثل: «هوذا» و «بغته» و «الآن» و «آنفاً» ليست هي من ذات الحركة في شيء؛ والزمان يصلح أن يؤخذ في حدّ الحركة السريعة دون الحركة و كذلك حكم الحركة الأولى الفلكية؛ و جزء الزمان زمان و جزء الدورة ليس بدورة؛ وليس كلّ ما ينقضي منه شيء و يتجدّد آخر زماناً، بل إنّما يكون إذا كان ذلك لطبيعته بذاتها و الحركة ليست كذلك بطبيعتها، بل بمقارنة الزمان؛ والقياس [٩٢] من موجبتين في الشكل الثاني لا ينتج على أنّ إحدى مقدّمتيه كاذبة و كلّ موجود ليس ينطبق عليه الزمان، بل بعض الموجودات يرتفع عن سِنط الزمان و يحيط به؛ «فَاسْتَقَمَ كَمَا^١ أَمِرْتُ» [٩٣] و لا تفتح^٢ عقبات الظنون والأوهام.

تفصلة فيها تبصرة

عند محصلهم أنّ عدم الزمان قبل وجوده أو بعده قبليةً و بعديةً تصدّان ما هو قبل و بعد عن الاجتماع في الوجود يمتنع بالنظر إلى ذاته و لا يلزم أن يكون واجب الوجود كما توهم عديم التحصيل منهم في سالف الحكمة؛ لأنّ امتناع خصوص نحو عدم لذاته لا يستلزم امتناع طبيعة العدم؛ فلا يابى ذاته أن يعدم أزلاً و أبداً؛ فلا يوجد أصلاً؛ [٩٤] ولعلّ الحقّ لا يسع إلّا ما هو أخصّ من ذلك؛ فالممتنع بالنظر إلى ذاته عدمه المتقدّم على وجوده التقدّم الزماني أو المتأخّر عنه ذلك التأخّر؛ إذ يلزم؛ إذ ذاك اقتران وجود الشيء بعدمه؛ ولنا تينك بمُشبع النظر في مستقبل القول ليطمئنّ قلبك.

أُسْ قانوني

وجوب الطبيعة بشرط شيء لذاتها أو بالنظر إلى شيء يستلزم وجوب الطبيعة لا بشرط شيء كذلك، بل هو عينه ولا عكس؛ [٩٥] و امتناع الطبيعة لا بشرط شيء في نفسها أو بالنظر إلى شيء يستلزم امتناع الطبيعة بشرط شيء كذلك وليس عينه ولا عكس. [٩٦]

عقدٌ وحلٌ

لعلك تقول: أما جعلتم في أساسات تعاليمكم الإمكان^١ محوَج الممكن في بقائه أيضاً إلى العلة؟ [٩٧] وأحد النقيضين إذا امتنع بالنظر إلى ذات بذاتها أما تضعون الآخر واجباً بالنسبة إلى تلك الذات من حيث هي تلك؟ فإذا امتنع العدم الطاري بالنظر إلى ذات الزمان كان نقيضه وهو الوجود في آن الوجود أو الوجود المستمر أو ما شئت فسمه واجباً له بذاته؛ فكيف يحتاج هو في بقائه إلى علة مبقية؟

فيقال لك: كيف يكون ذلك النحو من الوجود واجباً لذات الزمان ويمكن انتفاؤه عنه نظراً إلى ذاته في ضمن انتفاء الوجود^٢ المطلق عنه بالكلية؟! وإن لم يمكن ذلك بعد عروض الوجود؛ فالوجوب على تقدير لا يوجب الوجوب بالذات و^٣ شيء من أنحاء الوجود لا يقع نقيضاً للعدم الطاري، بل هو رفعه ويتحقق بالوجود و بعدم لا يكون طارياً؛ فالمقيّد قد يرتفع برفع ذاته المقيّدة و قد يرتفع برفع قيده؛ و ما تبرهن امتناعه هو العدم الطاري على طريق التوصيف التقيدي

١. ن: أما جعلتم الامكان في اساسات تعاليمكم.

٢. ن: - الوجود.

٣. س: نحو؛ ن: و نحو.

دون الإضافة؛ أي رفع الوجود على التقييد بالطريان؛ أعني الرفع المقيّد [٩٨] لا الرفع المضاف على سبيل رفع المقيّد؛ فما أسهل لك أن تجتزئ في تحقّق نقيضه برفع الطريان؛ فيتحقّق برفع غير طارٍ.

تنوير

سبيل العدم بعد الوجود بعديةً زمانيةً [٩٩] بالنظر إلى ذات الزمان سبيل الوجود بعد العدم أيةً بعديةً كانت [١٠٠] بالقياس إلى ذات الواجب الوجود تعالى؛ فإنه يمتنع هناك مع امتناع جميع أنحاء العدم و يتحقّق نقيضه بوجودٍ ليس بعد عدمٍ.

شكّ و تكشاف

ربّما يستكنّ بخُلدك أنّ فرداً من المهيّة كيف يكون نقيضَ فردٍ آخر منها و أفراد المهيّة متشابهة من جهة ما لها من تلك المهيّة؟! [١٠١] أفليس العدم الطاري و رفعه فردين لطبيعة العدم؟! فيزال بأنّ طبيعة العدم تختلف باختلاف ما أُضيفت إليه؛ فإن أخذ العدم الطاري فرداً من طبيعة رفع الوجود لم يكن رفعه فرداً من تلك الطبيعة^١، بل من طبيعة العدم بمعنى مطلق الرفع المساوق للسلب المستفاد من كلمة النفي مطلقاً^٢؛ و الفرق غير متّضح الفساد [١٠٢] سيّما في المفهومات الاعتبارية.

فإن لجّ لاجٍ و قصّر الرفع البتّة على الإضافة إلى الثبوت دون المهيّة في نفسها فيكون قد أرجع النقيضين [١٠٣] إلى ثبوت العدم الطاري و رفعه؛ [١٠٤] وإن أعيد النظر [١٠٥] في رفع رفع شيءٍ ما من الأشياء مقيّداً بالطريان و قيل: إنّه فرد من

طبيعة الرفع المساوق لمفهوم كلمة السلب مطلقاً و نقيضه و هو رفعه أيضاً فرد من تلك الطبيعة [١٠٦] أرتُكِبَ [١٠٧] أن نقيض الشيء بمعنى رفعه [١٠٨] قد يكون من أفراد مهيّته؛ فأحد النقيضين يكون رفعاً بالنسبة إلى الآخر و لا يكون الآخر رفعاً بالنسبة إليه و إن كان الرفع مهيّة في نفسه.

و من ههنا يتأسّس [١٠٩] أن التناقض بهذا المعنى لا يتكرّر من جانبى النقيضين؛ إذ لا يكون مفهوم كلّ منهما رفع الآخر و أنّه لا يتحقّق بين أكثر من مفهومين؛ [١١٠] فلا يكون شيئان مفهوم كلّ منهما رفع شيء واحدٍ بعينه. [١١١]

مدحضة

أنت على سلطنة التشكيك من قولك فإذن^١ قد صار عدم العدم مقابل العدم و نوعه و بينهما تدافع؛ لأنّ النوعية توجب حمل ما هو الجنس على ما هو النوع مواطاةً و على ما يحمل عليه النوع مواطاةً أو اشتقاقاً ذلك الحمل بخصوصه؛ فما أظهر أن عروض النوع، بل الأخصّ مطلقاً لشيءٍ يلزمه عروض الجنس أو طبيعة الأعمّ مطلقاً له، بل هو عينه.

و ما أسخف قول من قال: النوعية بحسب حمل المواطاة و مقتضاها الصدق بحسبه و التقابل بحسب الحمل الاشتقاقي على ثالث و سبيله امتناع الاجتماع بحسبه؛ فلا يتنافيان.

و يدانيه في الفساد حديث^٢ من [١١٢] يسرد أن موضوع التقابل هو مُسمّى لفظ عدم العدم و هو لا عدم لا أنّه عدم؛ فليس من أنواعه؛ و موضوع النوعية نفس

مفهومه و هو ما عيّن مسّاه به في الذهن و المسمّى قد يتناول ما عيّن هو به و هو الحاصل منه في الذهن كالمفهوم؛ فيطلق اللفظ الموضوع للمسمّى عليه حقيقة؛ و قد لا يتناوله كاللامفهوم؛ إذ ما يحصل منه في الذهن مفهوم؛ [١١٣] فيطلق عليه اللفظ الموضوع لمُسّاه المقابل للمفهوم على سبيل التوسّع؛ فلفظ عدم العدم يطلق على مفهومه في الذهن و هو العدم المضاف إلى نفسه توسّعاً و على مسّاه الذي هو موضوع التقابل و هو الالعدم حقيقة؛ فيختلفان و كيف يفرّق بين المُسمّى و المفهوم؟!

أفنسي ما تحقّق عند أهل التحصيل و قد حصّله هو أيضاً من أنّ الألفاظ إنّما توضع للصور الذهنية بالذات و للحقائق التي تلك عنوانات لها بالعرض و لمْ أهمل حيثيّ الحملين الذاتي و العرضي [١١٤] و لم يحصل أنّ شيئاً لا يسلب عن نفسه و كلّ مفهوم [١١٥] يحمل على نفسه [١١٦] بالحمل الأوّلي الذاتي إلّا أنّ طائفة من المفهومات تحمل على أنفسها بالحمل العرضي أيضاً كالوجود المطلق و الممكن العامّ و المفهوم و الكلّي و أمثالها؛ و طائفة منها لا تحمل على أنفسها ذلك الحمل، بل الحمل الأوّلي فقط كالجزئي و اللامفهوم و اللاممكن و عدم العدم و أشباهها؛ و لذلك أعتبر في وحدات التناقض وحدة الحمل [١١٧] أيضاً و لا يجب عرق الشبهة إلّا تكثير^١ الحيثية التقييدية الموقعة تكثرأ في ذات الموضوع دون التعليلية، كما يقال: إنّ النوعية من حيث إنّ عدم مقيّد؛ و التقابل من حيث إنّ رفع للعدم و لا يقرن بما يكثر الجهة.

تذييل فيه هدمٌ وتحصيلٌ^١

أسمعت الذي [١١٨] من^٢ بعيدى الغور يتفصى بأن العارض للعدم هو حصّة من العدم مخصّصه^٣ به تخصّص العارض بالمعروض؛ وهذا لا يقابل العدم، بل هو نوع منه؛ و معروضه معدوم و المقابل له هو عدم العدم الذي تخصّصه بالعدم سابق على العروض و يصير بعد اعتبار عروضه له عدم عدم العدم و معروضه موجود؛ فالمعنيان متغايران.

و لا يتوهم أن معروض الأخير إن لم يتّصف بالعدم المطلق تحقّق المقيّد بدون المطلق و إن اتّصف به كان موجوداً و معدوماً؛ لأنّه متّصف^٤ به بمعنى أنّه سلب عنه شيءٌ ما و المعدوم بهذا المعنى لا يقابل الموجود، إنّما المقابل له هو بمعنى ما سلب عنه الوجود.

و يعترف بعدم حسمه لمادّة الشبهة؛ إذ لو قيل: «إنّ عدم العدم الذي تخصّصه بالعدم سابق على العروض عدمٌ مقيّدٌ بقيدٍ؛ فيكون نوعاً منه و لا يجتمع مع العدم في موضوع؛ فيكون مقابلاً له» لتأتى.

ثمّ يقول: الحقّ أنّ هذا المقيّد من حيث إنّ عدمٌ مقيّدٌ بقيدٍ مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه و من حيث إنّ رفع للعدم مقابل له؛ فالمنظور إليه في الاعتبار الأوّل هو كونه عدماً مقيّداً بقيدٍ و في الاعتبار الثاني هو كونه رفع العدم و سلبه؛ فالموضوع مختلف بالاعتبار، كما يقال مثلاً في معالجة الشخص نفسه إنّّه من حيث إنّّه معالج غيره من حيث إنّّه مستعلاج؛ فالمؤثر النفس من حيث ما لها من^٥ ملكة المعالجة و المتأثر هي من حيث ما لها من قبول العلاج؛ و في علم

٣. س: تخصّصه.

١. ن: - فيه هدم و تحصيل. ٢. س: - من.

٤. ن: - من.

٥. ن: يتّصف.

النفس بذاتها إنها من حيث حضور مجرد عندها عالمٌ ومن حيث إنها مجرد حضر عند مجرد معلوم؛ فموضوع العالمية يغاير موضوع المعلوماتية بالاعتبار؛ ولا يستشعر أنَّ المقيّد باعتبارٍ مطلق التقييد مع عزل النظر عن خصوصية القيد إذا كان نوعاً من العدم بمعنى الأخصّية منه كان باعتبار الخصوصية أخرى بأن يكون كذلك و نوعية الأوّل بالنسبة إلى طبيعة العدم المطلق غير مدافعة لأن يكون الثاني أيضاً نوعاً منه، بل محقّقة لذلك؛ وكيف ظنّ أنّ علم المجرد بذاته ممّا يحوج إلى تكثر جهة تقييدية فيه على أن يكون في ذاته شيء بإزاء العالمية و آخر بإزاء المعلوماتية و لو بحسب انتزاع العقل؟! و لا يتكلّفه [١١٩] من في نفسه قوّة طابخة للحكمة.

فقد استبان لذويها أنّ معقولة الشيء هي كون مهيتته المجردة لشيءٍ و عاقلية هي كون مهيتته مجردة لشيءٍ له بلا شرط أن يكون ذلك الشيء هو أو غيره؛ و وجود المعقول لذاته^١ هو وجوده لمُدركه و وجوده لمُدركه نفس معقوليته؛ فلمّا كان المجرد وجوده لذاته بخلاف المادّي - فإنّ وجوده في ذاته هو وجوده^٢ للمادّة - كان وجوده بعينه عقله لذاته.

و ما منه بإزاء العاقلية هو ما منه بإزاء المعقولة إلّا أنّك إذا قايست بينه و بين الذوات العاقلة لمعقولاتٍ هي غيرها سمّيته باعتبارك أنّ ذاته لها هويّته المجردة لذاته^٣ عاقلاً و حكمت بأنّ ذلك منه بإزاء العاقلية و باعتبارك أنّ هويّته المجردة لذاته معقولاً و وضعت هذا منه بإزاء المعقولة لا على أنّ في ذاته أحد الاعتبارين يخالف الآخر؛ فاختلاف الاسم يتبع اختلاف الإضافة الحاصلة بالمقايسة.

٣. س، ن: - لذاته.

٢. س: موجوده.

١. س، ش: في ذاته.

ولو كان الأمر كما ظنّ لأنجرّ تغاير اعتبارات ذات المبدأ الأوّل - تعالى شأنه - إلى تكثّر الحثيات في ذاته - جلّ ذكره - وهو قولٌ فضيْحٌ يتقدّس عن أمثال ذلك جنابٌ قدّوسيته؛ فليس هناك إلّا تكثّر الأسماء باعتبار السلوب والإضافات اللازمة من المقايسة بينه وبين غيره؛ وكبرياؤه أعلى من ذلك كلّ؛ وليته ينظر إلى قول الشيخ الرئيس أبي عليّ في كتابي الشفاء والنجاة: «فقد فهمت أنّ نفس كونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب أن يكون إثنين في الذات ولا إثنين في الاعتبار أيضاً؛ فإنّه ليس تحصيل الأمرين إلّا اعتبار أنّ له مهيةً مجردة هي ذاته وأنّه مهيةً مجردة ذاته له.

وهي هنا تقديم وتأخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل شيء واحد بلا قسمة. فقد بان أنّ كونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب فيه كثرة البتّة.» [١٢٠]

وفي كتاب المباحثات أنّه عاقل وأنّه معقول فيه شيء واحد؛ [١٢١] وفي كتاب التعليقات [١٢٢]: «والباري - تعالى - هو عقل؛ لأنّه هويّة مجردة؛ وهو عاقل؛ لأنّ ذاته له؛ وهو معقول؛ لأنّ هويّته المجردة لذاته؛ وكون ذات الباري عاقلاً ومعقولاً لا يوجب أن يكون هناك إثنيتان في الذات ولا في الاعتبار. فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في الاعتبار تقديم وتأخير في ترتيب المعاني؛ ولا يجوز أن تحصل حقيقة الشيء مرتين^١ كما تعلم؛ فلا يجوز أن تكون الذات إثنين.» [١٢٣] فانظر كيف زلّ حتّى كاد يضلّ؛ «وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» [١٢٤].

قسطاس

ما هو أخصّ من طبيعة و لنضعه نوعاً منها كالإنسان من الحيوان إنّما نوعيته من حيث إنّ تلك الطبيعة مع قيد لا من حيث تخصّصه بخصوصية القيد كالناطق؛ فإنّ الطبيعة وإن كانت عين الفرد بحسب أنحاء الوجود جميعها إلّا أنّ للعقل أن يأخذها تارةً من حيث التعيّن وأخرى من حيث الإيهام و يضع بينهما إثنيّةً ما والفرد وإن كان في تلك الملاحظة أيضاً مخلوطاً بالطبيعة بحسب نفس الأمر لأنّها لا بشرط شيء لم تأب في ذاتها عن أن يكون معها شرط أو لم يكن؛ فيتحقّق بوجود الطبيعة بشرط شيء أينما وجدت ولو في هذا النظر إلّا أنّ هذا اللحظ [١٢٥] لمّا كان اعتباراً للطبيعة بشرط شيء من حيث خصوص تعيّناتها حتّى يكون أصل الطبيعة لا بشرط شيء مفصولة عنها ريثما تلحظ بذلك اللحظ صحّ أيضاً أن يحكم عليهما بالتعرية فيه بحسبه؛ فيشبه أن يكون تلك الملاحظة ظرف الخلط والتعرية باعتبارين؛ [١٢٦] وما أشبه ذلك بقولهم في ظرف اتّصاف المهيّة بالوجود: «انّ المعتبر في مطلق الاتّصاف بحسب ظرفٍ ما هو أن يكون الموصوف بحسب مرتبة وجوده في ذلك الظرف غير مخلوط بذلك الوصف العارض.»

و لا يستراب أنّ المهيّة في الوجود الخارجي مخلوطة بذلك الوجود و في الوجود في نفس الأمر كذلك مخلوطة به بحسب نفس الأمر و في الوجود العقلي أيضاً مخلوطة به بحسب نفس الأمر لكن للعقل أن يأخذها غير مخلوطة بشيء من العوارض؛ فهي في هذا الاعتبار معرّاة عن جميع العوارض حتّى عن هذا الاعتبار؛ فهذا النظر وإن كانت التعرية فيه لكنّه ممّا به الخلط بحسب نفس الأمر و هذا النحو ظرف للاتّصاف به و هو نحو من أنحاء^١ وجود المهيّة في نفس الأمر و هو أن تقدّم

على سائر الاتّصافات لكنّه لا يتقدّم على نفسه؛ و الاتّصاف به أيضاً فيه؛ فلذلك أهمل بعض أهل التحقيق اشتراطاً^١ التقدّم في الموصوف.

وهم وإزاحة

و لعلّك تقول: فيلزم تحقّق المقيّد دون المطلق أو الفرد دون الطبيعة في هذا النظر و هو نحو من أنحاء الوجود في نفس الأمر.

فيقال لك: هذا النظر و إن كان من أنحاء نفس الأمر لكن تلك أوسع من هذا و اللازم تحقّق الفرد^٢ دون الطبيعة في هذا لا^٣ بحسب تلك و الخرق [١٢٧] في ارتكاب ذاك دون ذا.

أو^٤ يقال: هذا إنّما يكون من أنحاء نفس الأمر من حيث إنّّه وجود لا بتعمّل العقل اتّفق أن صار ذلك عينه لا من حيث خصوصية الاعتبار على ما سيقرع سمعك و ذلك التحقّق فيه من حيث خصوص الاعتبار لا بالاعتبار الأوّل.

تذكير^٥

فعدم عدم فرد من أفراد عدم باعتبار^٦ طبيعة أنّه طبيعة عدم مع قيد لا من حيث خصوصية القيد في نحو ملاحظة التعيّن و الإبهام؛ فإنّه من حيث تلك الخصوصية هو هذا الفرد بخصوصه؛ و هو شيء غير طبيعة الفرد في تلك الملاحظة و مقابل له من حيث الخصوصية لا من جهة مطلق الفردية.

ولا أظنّك شاكاً في أنّ التدافع إنّما هو بين التقابل و سنخ [١٢٨] مطلق الفردية^٧ لا

١. س: اشتراك.

٢. س: تحقيق الفرد.

٣. س، ن: - لا.

٤. ن: و.

٥. هامش «س»: تنبيه.

٦. س: + طبيعة.

٧. س: + و.

بينه و بين التخصّص بخصوصية هذه الفردية من غير أن يجعل النظر إليها مشوباً
بالنظر إلى سنخ الفردية و إن كان ذلك السنخ و هذه الخصوصية متخالطين في
الوجود؛ فهذا سبيل اختلاف الحيثية التقييدية طَبَاقَ أَمَلِك؛ فاسلُكهُ ممجّداً لربّي و
ربّك تمجيداً.

فصل

في استيناف القول في أمر الزمان على طور آخر

تمهيد

أما استبان لك من المتلوّ عليك من قبَلنا و المخزون عندك من تلقاء نفسك في أصل اتّصال^١ الجسم و أنّه عديم الفاصل^٢ في ذاته بالفعل أنّ الزمان مقدار و هو متّصل محاذٍ لا تتّصل الحركات و المسافات؟

فعند المتهوِّسين [١٢٩] بإثبات القِدَم أولى التحصيل منهم هو بجملته من الأزل إلى الأبد موجود متّصل واحد شخصي و كذلك^٣ محلّه و هو^٤ الحركة المستديرة الحافظة له^٥ بسرمديته.

و أهل التهويش [١٣٠] من أسلافهم يضعون أزمنة متكرّرة يلتئم السرمد من تركّبها^٦.

و على ما ذقناه من الحكمة و يشبه أن يكون فيه طعم التحقيق هو بهويّته

٣. ش: كذا.

٢. س، ن: المفاصل.

١. س: اتصال.

٦. س: تركيبها.

٥. ن: - له.

٤. ش: - محلّه و هو.

الامتدادية المتناهية لا على أن ينتهي إلى أزل^١ زمني، بل على نحو آخر سيستبين سبيله على ما نصفه^٢ لك - إن شاء الله الحكيم تعالى^٣ - موجود وحداني شخصي متّصل من أزله إلى أبده حذاء اتّصال محلّه من الحركة المستديرة كذلك؛ فلا محالة يتوهم بين أجزائه الوهمية فصول مشتركة حسب ما هو شأن المتّصلات؛ فتلك هي التي تسمّى الآنات؛ ولا تتشافع^٤ وإلا استلزمت الأجزاء التي لا تتجزّى في الجسم.

إشارة

إنّك لتعلم أنّ أجزاء المتّصل الواحد الموجود - وتسمّى الأجزاء المقدارية^٥ - ليست معدومة صرفة. كيف و الذهن يحلّله إليها؟! ولعلّ عقلك ينقبض من تحليل الموجود إلى المعدومات الصرفة.

ثمّ هي ربّما تصوير موضوعات في صوادر الموجبات، كما إذا كان شيء من أبعاد متّصل حارّاً و آخر منها بارداً و^٦ أحد أقسام متّصل محاذاً لأحد أقسام آخر؛ فيصدق عليها الإيجاب الخارجي و الربط الإيجابي مطلقاً في طباعه استيجاب وجود الموضوع؛ فإذن لها نحو من الوجود إلاّ أنّه ليس منفزاً عن وجود الكلّ، بل هي موجودة بعين وجوده.

سدُّ ثُغْرَةٍ

لا تكن كمن يسبق إلى وهمه أنّ ذلك يستوجب كونها بالحقيقة أجزاء ذهنية

١. ن: أوّل. ٢. س: نصف؛ ش: نصف. ٣. ش: - تعالى.

٤. ش: لا تشافع. ٥. ن: المقدار.

٦. س: من أبعاد و آخر منها بارداً و متّصل حارّاً.

كالجنس و الفصل؛ فتذكر أنّ تلك ما بحسب المهيّة و هذه ما بحسب الكميّة.
و لا كمن^١ يتشبّث بمنع استلزام اختلاف العرض للانقسام الخارجي و كون محلّ الحرارة و البرودة مثلاً في الخارج هو الكلّ الموجود بالفعل؛ إذ يمكن أن يجتمع الضدّان في محلّ على أن يكون التمايز بحسب الإشارة دون الوجود؛ و الإشارة الحسيّة إلى الأجزاء إنّما يوجب الوجود بالقوّة لا بالفعل؛ فتحدّس من نفسك أنّ العقل بعد تحليل المتّصل إلى قسمين يجد أنّ محلّيته للحرارة مثلاً باعتبار أحدهما؛ فيوقع الحكم الإيجابي بذلك عليه على أنّه صادق.

و كون الأجزاء في الخارج بالقوّة لا يدفع كون الانقسام خارجياً؛ [١٣١] فحيثية اختلاف العرض يوجب الانقسام الخارجي و إن لم يستلزم كون نفس ذلك بالفعل؛ فهو من تلك الحيثية إنّما يكون بالقوّة لكنّه حيث تحقّق في الذهن^٢ بالفعل يكون مأخوذاً بالنسبة إلى ما بحسب الخارج.

و يشبه أن يكون هذا هو مراد من سمّاه ذهنياً إن صح؛ فلم نر في زبُرهم إلّا أن اختلاف العرض كالبلقة هل يحدث في المتّصل انفصلاً بالفعل في الخارج كالقطع و الكسر؛ فيترتب عليه إثبات الهولوى أو لا؛ فيحتاج إلى بيان آخر؛ و كلّ صار إلى مذهب.

و أمّا أنّ ما يستتبعه من الانقسام عند لحاظ [١٣٢] العقل بعد فعليته هل يُعدّ خارجياً أو ذهنياً؟ فلا تعرّض له في أقوالهم و هو مفروغ عنه بتحديد أقسام الانقسام في مظانّه.

وهم وإحصاف [١٣٣]

و لعلّ متحيّن وقت التشكيك يقول: «فقد أوجبت بما وضعت صحّة أن تحمل

الأجزاء المقدارية على المتّصلات فيقال مثلاً: «الذراع المتّصل نصف ذلك الذراع» إذ مجرد الاتحاد في الوجود مصحّح للحمل موافقاً» فيجاء بأنّ جزئية الجزء المعيّن من تلك للمتّصل كنصف الذراع له إنّما يكون باعتبار حقيقته الشخصية لا من حيث نفس المهيّة؛ إذ هو من جهة المهيّة الاتّصالية ليس على تعيّن شيء من الامتدادات ليصلح لانتزاع جزء بعينه منه؛ فاتّحاده معه وجوداً إنّما هو من حيث الشخصية لا بالذات من جهة المهيّة؛ والمعتبر في الحمل ذاك لا غير.

فنقول: إنّ كثيراً من المفهومات يحمل على الأشخاص من حيث خصوصيات الهويّات الشخصية.

و يدفع بأنّ ذلك إنّما يكون في المحمول حملاً عرضياً. فالاتّحاد هناك بالعرض لا بالحقيقة؛ فيكفي أن يكون وجود الشخص باعتبار من الاعتبارات منسوباً إليه؛ وأمّا الحمل الذاتي [١٣٤] فلا يتحقّق إلّا حيث يكون وجود الشخص لمفهوم بالذات من حيث المهيّة.

فيعود بأنّ المعتبر في مطلق الحمل مطلق الاتحاد؛ فإن استكفى في العرض بانتساب وجود الموضوع من جهة هويّته الشخصية إلى مفهوم بالعرض لكفى في الذاتي أيضاً كون ذلك له بالذات من تلك الجهة؛ إذ مفاد الهيّة التركيبية عندهم في الحملات مطلقاً مطلق الاتحاد ولا يختلف في الحملين.

افتحاص و فحص

كأنّك، أصغيتَ إلى الذي [١٣٥] من أهل التحقيق يقول: إنّ الحمل مطلقاً وإن كان هو الاتحاد في الوجود لكن التعارف الخاصّي خصّه بذلك مع عدم التمايز في الوضع،

كما خصّه من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد في الوجود؛ فهو مطلق الاتحاد و يقتضي
 إثنيّةً ما و وحدةً ما؛ [١٣٦] إذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقّق أو الكثرة الصرفة
 لم يصدق؛ وكما أنّ الوحدة على جهات شتّى كالنوعية و الجنسية فكذلك هو حتّى
 أنّه يجري في جميع أقسامها إلّا أنّ أشهر أفرادها هو الحكم بالاتحاد في الوجود؛ إذ
 لا يقال في المتعارف: «زيد عمرو» من حيث اشتراكهما في النوع أو^١ «الجُصّ
 الثلج^٢» من جهة الاشتراك في عرضٍ هو البياض؛ فلذلك قيل: «الحمل هو الاتحاد
 في الوجود». أ فرضيتَ منه بتخصيص^٣ لا يناسب طور الحكمة و هو الذي قد كان
 يضع أنّ الحقائق لا تقتنص^٤ من الإطلاقات العرفية؟!

ثمّ لو كان النظر في إطلاق لفظ الحمل لوسع هذا الطور لكن ليس هو، بل إنّهُ
 يلزم كون المتّصل الواحد عين جزئه المقداري بحسب الأعيان؛ إذ المصحّح لتلك
 العينية هو الاتحاد في الوجود؛ و تخصيص الحمل بالاتحاد في الوجود ليس
 بحسب اللفظ أو التعارف، بل على سبيل أنّ سائر الأنواع لا تفيد العينية المصحّحة
 للحمل بحسب الخارج، بل بحسب جهة الوحدة فقط بخلاف هذا.

ميزان

معيّار الحمل في الذاتيات أن ينسب وجود ذي الذاتي إليها بالذات لا من حيث
 إنّها أبعاد الأمر الواحد الموجود؛ و^٥ في العرضيات أن ينسب إليها وجود
 المعروض بالعرض لا من حيث إنّها أبعاضه؛ و الأجزاء المقدارية و إن كانت
 موجوديتها بعين وجود المتّصل الواحد لكن ذلك ليس من حيث إنّها أمور
 موجودة برئوسها اتّفق ان كان وجودها عين وجود ذلك الواحد كما في الطبايع

١. ن: و. ٢. س، ن: الثلج الجصّ. ٣. س: بتخصيص.

٤. س: لا يقتنص. ٥. س: - و.

المحمولة، بل من حيث إنها أبعاد الوجود الواحد؛ فلا تغاير هناك بحسب الوجود ولا حمل. [١٣٧]

أساس

الوجود ليس إلا نفس الوجودية التي ينتزعاها العقل من المهيئات و نفس تحققها بالمعنى المصدري^١؛ ولا يثبت له فرد يقوم بالمهية سوى الحصص المعينة بالإضافة أو بالوصف كالوجود الذي لا سبب له و الوجود المطلق ليس له خصوصية إلا بالإضافة إلى ما ينتزع هو منه و لا يتخصّص إلا بتلك لا قبلها؛ وهذا متكرّر في كلام الشيخ الرئيس أبي عليّ و أترابه و تلامذته و من في طبقتهم؛ ففي التعليقات: «الوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض و الجسم في كونه أبيض» و في التحصيل: «الوجود ليس هو ما يكون به الشيء في الأعيان^٢، بل كون الشيء في الأعيان أو صيرورته في الأعيان» و «تخصيص كلّ وجود هو بإضافته إلى موضوعه و إلى سببه لا على أن يكون بالإضافة لحقته من خارج؛ فإنّ وجود الإنسان مثلاً متقوم بإضافته إلى الإنسان و وجود زيد بإضافته إلى زيد» و «أمّا إذا قلنا: «كذا موجود» فليس المعنى به أنّ الوجود معنى خارج، بل نعني به^٣ أنّ كذا في الأعيان أو كذا في الذهن» [١٣٨] ولعلنا نوضحه بضرب آخر من البيان [١٣٩] في ما تستقبله، إن شاء الله تعالى.

إرشاد^٤

فالمهيئات المتباينة لا تتحد في الوجود و كيف ينتزع من إحديها عين المنتزع من

١. س، ن: تحققها بالمصدري. ٢. ن: - بل كون الشيء في الأعيان.

٣. س، ش: - به.

٤. ش: إشارة.

الأخرى^١ مع اختلافهما و تقوم^٢ المنتزع بالإضافة إلى ما ينتزع منه؛ فالواحد بالاتصال لا يختلف بالطبيعة؛ والماء مثلاً لا يكون بينه وبين ما يخالفه في الحقيقة وحدة بالاتصال، بل وحدة بالتماس؛ والقسمة الوهمية أو الفرضية إنما تكون إلى أمور متّحدة في المهيّة مشابهة للكلّ في الحقيقة؛ وعليه بني إبطال مذهب ديمقراطيس؛ فلا تُضغ إلى المنكر [١٤٠]؛ فإنّه مخاصم العقل و عدوّ الحكمة.

قال في المقالة الثالثة^٣ من إلهيات الشفاء: «و الوحدة بالاتصال إمّا معتبرة في المقدار فقط و إمّا أن تكون مع طبيعةٍ أخرى مثل أن يكون ماء أو هواء؛ و يعرض للواحد بالاتصال أن يكون واحداً في الموضوع؛ فإنّ الموضوع المتّصل بالحقيقة [١٤١] جسم بسيط متّفق بالطبع؛ و قد علمت هذا في الطبيعيات؛ فيكون موضوع وحدة الاتصال أيضاً واحداً في الطبيعة من حيث إنّ طبيعته لا تنقسم إلى صور مختلفة.» [١٤٢]

إفصاح

أفقد بان لك أنّ اتّحاد الموضوع و المحمول في الوجود الذي هو مناط الحمل لا يتحقّق إلّا إذا كان حقيقتهما واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار؛ لأنّ الوجود ليس إلّا نفس المعنى المصدري المنتزع عن المهيّات المتخصّص بالإضافة إليها لا قبل؛ فلا يتصوّر اتّحاد الحقائق المتباينة بالذات بحسبه؛ فحقيقة الموضوع و المحمول إن كانتا متّحدتين بالذات - كالإنسان و الحيوان - استتبع ذلك اتّحادهما في الوجود أيضاً كذلك؛ فيكون الحمل ذاتياً؛ و إن كان اتّحادهما بحسب الحقيقة بالعرض

- كما في الإنسان و الأبيض - استتبع ذلك اتّحادهما بحسب الوجود أيضاً كذلك؛
فيكون الحمل بالعرض.

فَلْيَكُنْ ذلك لقريحتك^١ في الفطنة دستوراً و ليُنْخَرط في سلك ما لا مجاز لك
من الغياهب دون أن تتخذ منه^٢ لبصرك نوراً.

تذكرة

سبيل الآن من الزمان يشبه من وجه سبيل النقطة من الخطّ وهي للخطّ طرف و
نهاية كما الخطّ للسطح^٣ و السطح للجسم لكن الآن لا يوجد أصلاً إلا بحسب
التوهم على خلاف الأطراف؛ و الأطراف ربّما تكون فاصلة و الآن لا يكون إلا
واصلاً. [١٤٣]

فَصُّ تَأْسِيسِيٌّ

فأحقّ ما يجب أن يحقّق إذن في أمر الآن يشبه أن لا يتعدّى أن نسبته إلى الزمان
نسبة النقطة إلى الخطّ المستدير المتناهي مقداراً لا^٤ وضعاً؛ و قد حقّق ذلك أولوا
البضاعة في^٥ الصناعة.

إشارة [١٤٤]

إنّ اتّصال الزمان و ما يُتلى عليك في تناهي امتداده ليس على أن ينتهي إلى أزل
زمانى محدود بالآن بحيث يمكن وراء الزمان امتدادٌ يوقع العقل بمعونة الوهم
بينهما اتّصلاً بحسب التصور؛ فإن حكم به حاكم فهو بحث ذات الوهم لا غير، بل

٣. س: للسح.

٢. ن: - منه.

١. س: القريحتك.

٥. س: أولوا بضاعة في البراعة.

٤. س: + و.

على سبيل آخر يُسرى ببطانتك إليه - إن شاء الله تعالى^١ - يضمنان لك بيان عدم وجود الآن البتة بالفعل في الأعيان و بالقياس إلى نفس الزمان؛ فإن وجد فإنما هو على أن يتوهمه الوهم في مستقيم الامتداد إذا قطعه ضرباً من القطع؛ فيجده إذ ذاك واصلًا بين منتزعيه منه بالفعل إلا أن المتهوِّسين بالقدم يبيّنونه ضرباً من البيان على طور آخر.

تذكّار

ذكر في الشفاء أن الآن لا يوجد بالفعل بالقياس إلى نفس الزمان أصلاً وإلا لقطع اتّصاله، بل إنّما وجوده على أن يتوهمه الوهم واصلًا في مستقيم الامتداد؛ و الواصل لا يكون بالفعل في المستقيم الامتداد من حيث هو واصل وإلا لكانت واصلات بلا نهاية؛ ففعليته إنّما يكون لو قطع الزمان ضرباً من القطع؛ و محال أن يقطع اتّصاله؛ فلو جعل له قطع^٢ فإمّا في بدايته؛ فيكون معدوماً ثمّ وجد. فعدمه قبل وجوده؛ و^٣ لا شيء غير الزمان يحصل به هذا النوع من^٤ القبلية؛ فيكون^٥ هذا الزمان قبله زمانٌ يتّصل به ذلك قبل و هذا بعد؛ و هذا الفصل يجمعهما و قد فرض فاصلاً أو على أنه نهاية له و ليس لا يمكن أن يوجد بعده شيء و لا واجب الوجود حتّى يستحيل أن يوجد شيء مع عدمه؛ فالوجود الواجب و الإمكان المطلق لا يرتفعان؛ فيكون بعده إمكان وجود شيء؛ فله بعد و هو قبل؛ فالآن واصل لا فاصل؛ فقد خولف ما فرض وضعه.

فالزمان لا يكون له أنّ بالفعل موجود بالقياس إلى نفسه، بل بالقوّة القريبة من الفعل؛ فإنّه يتهيأ أن يفرض فيه الآن دائماً إمّا بفرض فاضٍ أو بموافاة الحركة حدّاً

٣. س: فيكون.

٢. ن: قطعاً.

١. س، ن: - تعالى.

٥. س: و.

٤. ش: في.

مشاركاً غير منقسم كبدأ طلوع أو غروب أو غير ذلك؛ وذلك ليس بالحقيقة إحداه فصل في ذاته نفسه، بل^١ في إضافته إلى الحركات، كما يحدث من الفصول الإضافية في المقادير الأخرى، كما ينفصل جزء جسم من جزء آخر بموازاة أو مماثلة أو فرض فاضٍ من غير أن يكون قد حصل فيه بالفعل فصل في نفسه، بل مقيساً إلى غيره.

نقد

كأنّا نبهناك بالذكر [١٤٥] والوعد [١٤٦] على ما أبين به فاسد هذا القول من صحيحه؛ فعدم وجود الآن بالفعل^٢ ثمّ عدم قطعه بعد الانقراض اتصال الزمان في نفسه، بل باعتبار الإضافة صحيح ما أيسر أن يتحدّس ذلك.

وأما استيجاب نهاية الزمان مطلقاً قبلية العدم تلك النحو من القبلية - أعني التي ليس معروضها بالذات إلا الزمان - أو بعدية الوجود الواجب أو الإمكان المطلق تلك البعدية؛ فعساه كاد يصير منكشف الفساد لثاقب بصيرتك.

وإنّي لعلّى شدة التعجّب من الرئيس أبي عليّ بن سينا كيف تجعل معيّة غير الزمانيات مع الزمان أو الزمانيات نحواً آخر من المعيّة غير المعيّة الزمانية؛ وسيحيط به علمك - إن شاء الله تعالى^٣ - وكذلك معيّة بعض المفارقات بالنسبة إلى بعض ولا يأتي بمثل ذلك في القبلية أو البعدية؛ فيثبت بإزاء تلك المعيّة نحواً من القبلية أو البعدية [١٤٧] لا يكون زمانية؛ ولعلّ ذلك من جملة ما أوجبته المماثلة الملتزمة في كتاب الشفاء فقد تبا بها في مفتحه. [١٤٨]

استذكار

أما تبين لك بما قرع سمعك في طبقات التعاليم الحِكْمِيَّة أنَّ الأطراف إنّما تكون نهايات للمقادير من جهة الوضع لا من جهة المقدار؟! فما يكون غير متناهي الوضع لا يكون له طرف [١٤٩] وإن كان متناهي المقدار في المساحة كمحيط الدائرة ومحيط الكرة.

نِباط

أفتذكرت أنَّ النقطة لا تلزم طبيعة الخطِّ من حيث هي خطٌّ و لا من جهة الوجود مطلقاً، بل قد تتخلّف و كذلك الخطُّ بالنسبة إلى السطح و أمّا السطح فإنّه يلزم الجسم في الوجود البتّة لكن من حيث هو متناهٍ لا من حيث هو جسم؟ فاحتفظ أنَّ الآن سيرته ذلك بالنسبة إلى الزمان فلا يلزمه، بل يتخلّف عنه في الأعيان دائماً و أمّا في الأوهام فقد يعرض من جهة الإضافة.

مفحصٌ تذكيريٌّ

عساك تكون ممّن تفتنّ في علومه الحِكْمِيَّة أنّه ليس انتفاء المقدار الموجود في امتداده مطلقاً انتهاءً لذلك الامتداد بشيءٍ من الأطراف، بل انتفاء الامتداد عند حدٍّ على أن يمكن للعقل بمعونة الوهم تصوّر امتدادٍ آخر متّصل به يجمعهما ذلك الحدّ هو انتهاء له طرف^١ هو ذلك الحدّ و حيثما ليس هذا السبيل فلا طرف و لا انتهاء، بل انتفاء فحسب؛ فأحد امتدادَي سطح المخروط المستدير - أعني المقاطع للامتداد الآخذ من جهة القاعدة ذاهباً إلى جهة الرأس - لا ينتهي بنقطة الرأس

بالذات، بل هو غير متناهٍ في الوضع منتفٍ عند تلك النقطة؛ وانتفاء امتداديه عندها لا يستلزم انتهائهما بالذات بها.

أفليس امتدادا سطح المثلث ينتفیان عند نقطةٍ من نقط زواياه؛ ثم لا يستوجب ذلك كونهما منتهيين بها بالذات؟! وأليس الجسم المخروط المستدير ينتفي عند نقطة الرأس وكذلك الجسم المسنم عند خطٍ به ينتهي سطحان من محيطه. ثم لا ينتهي الأول بتلك النقطة ولا الثاني بهذا الخط بالذات^١، بل انتهائهما بالذات إنما هو بالسطح وهو ينتهي في المخروط بإحدى جهتي أحد امتداديه بتلك النقطة و ينتفي بالامتداد الآخر عندها وفي المسنم بالخط؟!!

فص

فكما أن الامتداد المستدير لسطح المخروط منتفٍ عند نقطة الرأس و حادث بتمامه بعدها من دون الانتهاء بها وكذلك الدائرة حول القطب في سطح الكرة فإنها منتفية عند نقطة القطب و موجودة بتمامها بعدها؛ فكذلك الزمان منتفٍ في جانب الأزل على معنى أنه كان معدوماً صرفاً. ثم إنه أخرج من صرف العدم إلى الوجود بتمام امتداده المقداري من غير أن يكون له آن أولٌ ينتهي به امتداده بحسب الوجود. لقد^٢ علمت أن الانتفاء لا يلزمه الانتهاء؛ فلا تكن من الجاهلين.

استبصار

انقطاع الزمان في جهة البداية مثلاً إنما يستلزم وجود الآن لو كان هو بطرفه مسبقاً بالعدم على سبيل أن يمكن ورائه امتدادٌ يوقع العقل بمعونة الوهم بينهما اتصلاً.

فربّما يسبق إلى الوهم أنّه قد وقع الانقطاع في شيءٍ من أوساط ما يتصوّر من الامتداد؛ فحصل طرفٌ للموجود من الامتداد تخلّل بينه وبين العدم؛ وأمّا لو كان له بنفسه أيّسٌ بعد ليسٍ مطلقٍ على أن يكون انتفاؤه بحيث لا يتصوّر ورائه امتدادٌ أصلاً كما يكون للزمان ولا امتدادٌ كما يكون للآن، بل عدمٌ صرفٌ للزمان لا ممتدّ ولا غير ممتدّ على ما نصفه بضروب التبيين^١؛ فلا يكون الانتفاء في جهة الامتداد ليلزم^٢ الانتهاء بالآن. فالآن لا يستطيع هناك إليه سبيلاً.

وأمّا تحقّقه في التوهم ريثما يُحلّل^٣ الوهم امتداد الزمان إلى أجزاء ينتزعها منه؛ فليس يقطع اتّصاله في الأعيان أصلاً ولا في الوهم بحسب نفس ذاته، بل بحسب الإضافة حسب ما أُفيد في كلام الشيخ الرئيس؛ فتلطّف في سرّك و تقدّس في نفسك و اخلّع بدنك و اقلّع حسّك و خذ الحكمة بعقلك و طهرها عن رجس وهمك و لاتمنحها ذا فطرة عوجاء أو فطانة بتراء^٤.

نقاوة معيارية

إنّما يلزم الوجود للآن بالفعل حيث يكون لمسافة الحركة التي هي علّة الزمان و^٥ محلّه^٦ امتداد خطّي استقامي يتعيّن طرفه بأنّه منه تبتدأ الحركة؛ فالانطباق بين المسافة والحركة يوقع ذلك؛ وأمّا لو كانت المسافة أوضاعاً متّصلةً كما في الحركة الوضعية لجرمٍ ما^٧ مستدير؛ فلا يتعيّن نقطة بمبدئية الحركة أصلاً لا في الجسم المتحرّك ولا في سطح هو نهايته ولا في محيط دائرة مفروضة فيه؛ فإنّ تبدّل الوضع يعرض لجميع الأجزاء والنقاط بعضها بالنسبة إلى بعض أو إلى خارج معاً و

٣. س: يخلّل.

٢. س: يلزم.

١. ن: + إن شاء الله تعالى.

٦. س: مجله.

٥. س: - و.

٤. س: تبراء.

٧. ن: - ما.

لا يكون أن يتعين أول حدوث ذلك التبدل بأنه فيه، بل لا يصح لمثل هذا الحدوث أول أني على ما ستعرفه^١ من بعد، إن شاء الله تعالى شأنه^٢.
 فمثل هذه الحركة لا يستلزم ذلك من جهة البداية أصلاً لا في العين و لا في الوهم. نعم ربّما استلزمته في الوهم من جهة النهاية لانتهاء الحركة؛ فإن الوصول إلى منتهى المسافة أني الحدوث؛ ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ؛ فَبَصَرَكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ^٣﴾ [١٥٠].

إشارة

إنك لتعلم أن الحركة إذا وجدت لا مع حدّ من السرعة و البطؤ في زمان؛ فإذا فرض وقوع أخرى في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت لا محالة أبطأ أو أسرع من الأولى؛ فكانت تلك أيضاً على حدّ من السرعة و البطؤ وقد كانت وضعت لا على حدّ منهما؛ هذا خلف.

فإذن الحركة بنفسها ليس في طباعها استدعاء زمانٍ بعينه؛ كيف و كلّ حركة في مسافةٍ يقع في زمانٍ يمكن وقوعها على أنها في تلك المسافة في زمانٍ أقلّ؟! و كلّ زمان أيضاً يمكن بالنظر إلى هويته و وقوع الحركة في أقلّ منه.

تأسيس

إنّ السرعة و البطؤ لا تختلف بهما الحركات اختلافاً بالنوع؛ فكيف و هما يعرضان لكلّ صنفٍ منها و هما ممّا يقبل الأشدّ و الأضعف؛ و الفصل لا يقبلهما، بل الحركة الواحدة بالاتّصال تتدرّج من سرعةٍ إلى بطؤ؛ فهما من الأمور التي هي للحركة

٣. س، ن: حديدا.

٢. ن: - شأنه.

١. س، ن: تتعرفه.

بالإضافة إلى حركة لا من التي لها في ذاتها؟! ولا الأزمنة تختلف هي بها اختلافاً نوعياً؛ فكيف و هي لا تختلف من حيث هي أزمنة بالنوع البتّة؟! لأنّها أقسام متّصل^١ واحد، بل إن كان فبالشخص؛ و مقارنة ما تختلف بالشخص دون النوع لا يوجب البتّة مخالفة فصلية منوّعة.

فإذن الحركة إنّما تختلف نوعاً باختلاف الأمور التي تقوم مهيتها.

ذنبية

لعلّ الاستقامة و الاستدارة في الحركة تتعاندان تعاند الفصول أو لواحق الفصول اللازمة التي يدلّ تعاندها على اختلاف الأشياء في النوع، كما هما في الخطّ.

تنبيه و هتك

أليس حدّ السرعة و البطؤ في المستقيمة و المستديرة من الحركة واحداً؛ فالسريع هو الذي يقطع مقداراً أطول في الزمان الواحد و هذا يتناولهما معاً؟! فكما أنّ المستقيم مقدار فكذاك المستدير؛ و كما أنّ الأطول في المستقيم ما فيه المثل بالقوّة و الزيادة فكذاك في المستدير، و الزمان غير مختلف.

فإذن ما قد ظنّ أنّ السرعة إنّما يقال عليهما باشتراك الإسم فاسد؛ و لا يؤبه لمن ظنّه و إن كان النظر ربّما أوجب أنّه لا يصحّ المقايسة بين المستقيم و المستدير و لا المناسبة فيهما، كما لا يصحّ بين الخطّ و السطح مع قول المقدار عليهما على التواطئ.

استكشاف

أما تبين لك أنّ للحركة المستقيمة طرفاً بالفعل إزاء لما ينطبق عليه من المسافة و هو طرفها؟! فلو كان الزمان مقداراً لحركة مستقيمة كان له أيضاً طرف ينتهي هو به بالفعل؛ أعني الآن [١٥١] بالمعنى المُسلَف تفسيره؛ وكأنك تفتّنت أنّ الزمان لا يكون له ذلك بالفعل البتّة.

فاذن إنّما هو مقدار الحركة^١ المستديرة لا أيّة حركة كانت، بل التي هي أسرع الحركات - وهي حركة الجرم الأقصى من المشرق إلى المغرب على منطقة معدّل النهار - فقد بيّن بما تبرهن في علم الهيئة أنّه يقطع مقدار درجة من مقعره و عدد أميالها تسعة آلاف و ثلاثمائة و ثلاثة و أربعون ألفاً و ثلاثة و تسعون في ثلاث خمس ساعة مستوية و في جزء من تسعمائة جزء منها؛ و ذلك بقدر ما يعدّ أحد من واحد إلى ثلاثين بقطع ما عدد أمياله مائة و خمسة و خمسون ألفاً و سبعمائة و ثمانية عشر و سدس؛ فبمقدار^٢ ما يقول أحد واحد يتحرّك خمسة آلاف و مائة و ستّة و تسعين ميلاً و هو ألف و سبعمائة و إثنان و ثلاثون فرسخاً من مقعره؛ و الله أعلم بما يتحرّك محدّبة^٣ حينئذٍ.

تأييد

كأنك تحدّست أنّ الزمان بأجزائه - من الساعات و الأيام و الشهور و الأعوام - أظهر المقادير إنّيّة؛ فيكون محلّه المستحفظ هو به أظهر الحركات فعليةً و هي الحركة اليومية؛ أعني حركة فلك معدّل النهار التي يتحرّك بها جميع السماويات و بها تتقوم^٤ الأيام و الساعات في بُقاع الأرض بأسرها و تطلع و تغرب الكواكب

٣. س: محدبة.

٢. س: فمقدار.

١. ن: - الحركة.

٤. ش: يتقوم.

الثابتة والسيّارة في الآفاق أكثرها.

تشبيهُ حدسيّ

إنّ جملة الزمانيات يسعها الزمانُ بالفيثية، كما يسع المكانُ جملةً المكانيات كذلك؛ وكما أنّ كلّاً من مظروفات المكان يتّصل منه امتداد مكاني إلى أقصى عالم المكان وهو فلك محدّد الجهات، كذلك كلّ من مظروفات الزمان يتّصل امتداد زماني منه إلى أقصى عالم الزمان وهو أفق محدّد التغيّر ومحدّد جهة التقضي والتجدّد؛ وكما المكان يحيط بالمكانيات جميعها كذلك الزمان بالزمانيات جملتها وإلاّ كان نسبة بعضها إليه بالمعيّة الغير الزمانية دون الفيثية.

وما أيسر أن يظهر لك فساد ذلك؛ فلو كان محلّ الزمان حركة مستقيمة ولا شيء منها يحيط بالكلّ كان لم تقع فيه جملة^١ الزمانيات على أن تنسب إليه بفيء، بل كان أكثرها يقع مباينةً له على أن يقتصر في النسبة على مع معيّة على نحو أخرى غير زمانية؛ وفيه خداج وزيف؛ وسيتلى عليك ضرباً ما من البيان، إن شاء الله تعالى.

فإذن محلّ الزمان حركة مستديرة تحيط بهذا العالم كلّه وما هي إلاّ حركة الجرم المحيط بالكلّ المحدّد للجهات؛ فتقدّس بعقلك وتحدّس من نفسك.

إيقاظ

ارجع إلى نفسك عساك تجد فعلية تحقّق الآن في الزمان بحسب الوهم كأنّها تشبه فعلية النقطة في السطح المستدير كما لقطب الحركة في سطح الكرة أو المستوي

كما لمركز الدائرة في سطحها. ما أسهل ما يتأتى لك بعد ما سبق إن تتفطن.^١

تبصير

ليس الجرم المتحرّك الحركة الحافظة للزمان وجد ثمّ إنه تحرّك، بل إنّما أخرجه مُبدِعه من الليس إلى الأيس متحرّكاً.

مَضِيقُ شَكٍّ وَفَصِيَّةُ تَحْقِيقٍ^٢

و لعلّك تقول: «إن كان للزمان وجود على أن يكون مقداراً للحركة وجب أن يتبع كلّ حركة زماناً^٣؛ فيكون كلّ حركةٍ تستتبع زماناً.»

فيقال لك: أ لست تفرق بين أن يقال: «إنّ الزمان مقدار لكلّ حركة» وبين أن يقال: «إنّ إنّيته متعلّقة بكلّ حركة»؟! فالصحيح هو الأوّل دون الثاني؛ فليس من شرط ما يقدر الشيء أن يكون عارضاً له وقائماً به، بل ربّما قدر المباين بالموافاة والموازاة.

و أيضاً: بين أن يقال: «ذات الحركة متعلّق بها الزمان^٤ على سبيل أن يعرض لها» وبين أن يقال: «ذات الزمان متعلّقة بالحركة على سبيل العروض لها»؟! فالصحيح هو الثاني؛ فيكون هذا يعرض لتلك دون الأوّل؛ فيكون تلك تستتبع هذا؛ فليس إذا تعلّق ذات شيء بطبيعة شيءٍ وجب أن لا تخلو طبيعة الشيء عنه.

و ما تبرهن من أمر الزمان إنّما هو أنّه متعلّق بالحركة و هيئته لها و من أمر الحركة أنّ كلّ حركةٍ تقدر بزمانٍ و ليس يلزم من هذين أن يكون كلّ حركةٍ

٢. ش: مضيق و شك و فصية تحقيق.

١. ن: - ما أسهل... تتفطن.

٤. س: متعلق بالزمان.

٣. س، ش: زمان.

يتعلّق بها زمانٌ يخصّها؛ فلو أنّ كلّ ما قدّر شيئاً استلزم أن كان عارضاً له كان لكلّ حركةٍ زمانٌ يعرض ذاتها وليس بذاك، بل الحركات التي لها ابتداء أو انتهاء مطلقاً عند المتهوِّسين بالقدّم أو على وجهٍ يستلزم وجود الآن بالفعل على ما يشبه أن يكون هو الحقّ لا يتعلّق بها زمان؛ وكيف ولو كان لكان مفصّلاً بالآن و قد زاف ذلك.

فإذن الزمان العارض لحركةٍ واحدةٍ على صفةٍ تصلح لأن يتعلّق بها هو يقدرها و يقدر به سائر الحركات؛ وتلك حركة تستمرّ و لا يكون لها بالفعل أطراف تستلزم آناً تنطبق عليها و ذلك كالمقدار الموجود في جسمٍ يقدره و يقدر ما يحاذيه و يوازيه و ليس يوجب تقديره - و هو واحد بعينه - للجسمين أن يكون متعلّقاً بهما، بل يتعلّق بأحدهما و يقدره و الآخر الذي لم يتعلّق به أيضاً.

و أمّا السكون فإنّما ينسب إليه الكون في الزمان أو التقدير به على مسلك التجوُّز؛ والمعنى أن الساكن لو كان متحرّكاً كان مقدار حركته الزمان.

تذنيب

فإن قلت: أ رأيت إن لم توجد تلك الحركة أ كان يفقد الزمان حتّى إذا وجدت حركات غيرها كانت بلا تقدّم و تأخّر؟

قيل: أجاب عنه الشيخ في الشفاء بأنّه إن لم تكن حركة مستديرة لجرمٍ مستديرٍ لم تعرض للمستقيمة جهات؛ فلم تكن حركات مستقيمة طبيعية؛ فلم تكن قسرية؛ فيجوز أن تكون حركة جسم من الأجسام وحده و لا أجسام آخر مستحيلة و إن لم تكن استحالتها بيّنة؛ فكثير من المحالات لا تتبيّن استحالتها إلّا ببرهان؛ والوهم إذا رفع المستدير و أتى بالمستقيم يجد زماناً محدوداً لا يستنكره لكن النظر في ما

يصحّ في الوجود دون التوهم.

تفريع وضبط

فالدورية غنيّة عن ساير الحركات وهي ^١ غير مستغنية عنها؛ فهي إذن أقدم الحركات بالطبع؛ فيجب أن يتقدّم جميع الحركات حتّى يصحّ وجودها. وأيضاً: المستديرة تامّة لا تقبل الازدياد و النقص و الاشتداد و التضعّف كما تعرض في الحركات الطبيعية أن تشتدّ آخر الأمر كمدرةٍ إذا قربت من المركز و ^٢ في القسرية أن تتضعّف إلى أن تبطل رأساً؛ و التامّ أشرف من الناقص؛ فالدورية أقدم من ساير الحركات بالشرف أيضاً.

و كذلك الجرم الأقصى المستدير الذي هو موضوع تلك الحركة الدورية؛ فإنّه أقدم الأجرام بالطبع و به تتحدّد جهات الحركات الطبيعية المستقيمة؛ فلا يحتفّ ^٣ بسطحه المحدّب خلاً و لا ملأ؛ و هو أيضاً أشرف من ساير الأجرام.

كشف وإذاعة

رأيت كيف بدأنا بما يُحيل قيام الزمان بشيءٍ من الحركات الفاعلة حدوداً و نقطاً أيّنية كانت أو كمّيةً أو كيفيةً.

ثمّ ثنّيناه بإيجاب كون مستديره بوضعية الاستحفاظ ^٤ هي أظهر الحركات و ليست إلاّ اليومية. فرجع إيداء احتمال [١٥٢] وضعية لا يشعر بها و هي أسرع من اليومية ساقطاً سقوط اللغو من القول.

ثمّ قفّيناه بما يشمل ^٥ الحركة الكيفية الغير المتناهية لو أمكنت، كحركة الهيولى

٣. س: فلا تحيّف.

٥. س: شمل.

٢. س: - و.

٤. ش، ن: كون الاستحفاظ بوضعية مستديره.

١. س: - و هي.

في الكيفيات الاستعدادية عندهم؛ و أمّا حركة النفوس في الكيفيات النفسانية و الشوقية؛ فأنت متحدّس من نفسك حالها و كيف لم تحوجنا سياقة البيان إلى أخذ وجوب السكون بين المستقيمتين.

و فيه تجشّم أنت عنه لفي مندوحة؛ فالرواقّيون و منهم أفلاطن الإلهي نافوه و أكثر المتكلّمين موافقوهم و المشاؤون مثبتوه بقولٍ دحضٍ و الجبائي من المعتزلة بما هو أدحض.

تبصرة

التهوّسون^١ بالقدّم يجعلون الزمان غير متناهي الامتداد في جانب الأزل و لا منقطعه في جانب الأبد؛ فينزّهونه عن العدم أزلاً و أبداً. و نحن قاطبة المليّين نردّعهم عن الحكم الأوّل؛ و يوافقنا من أوائل القدماء الحكماء السبعة المقتبسون نور الحكمة من مشكوة النبوة؛ فمن الملطيّين ثالس و أنكساغورس^٢ و أنكسيمايس، و من غيرهم أنبازقلس و فيثاغورس و سقراط و أفلاطن؛ دون الحكم^٣ الثاني؛ فلم يقم عقل أو شرع بامتناع بقاء ممكنٍ ما^٤ أبداً، بل قد يقومان^٥ بإثباته كما في المفارقات من النفوس الناطقة الإنسانية و غيرها و لعلّه هو الحقّ في الزمان أيضاً.

تكملة^٦

مَنْ نفى منهم السكونَ بين الحركات المختلفة أينيةً و غيرها يتمسّك في الإسناد إلى

٣. س، ش، ن: - الحكم.

٢. س: انكساغورس.

١. س: للتهوّسون.

٥. س: يقومان.

٤. ن: - ما.

٦. س، ن: تكلمه؛ هامش «س»: تكمله.

المستديرة بامتناع اتصال الحركات المختلفة [١٥٣] بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة. فالزمان إذ هو شيء واحد متصل دائماً يجب استناده^١ إلى ما هو مثله في الاتصال الوجداني؛ فإذن الحافظة له متصلة دائمة ولا يكون سوى الدورية.

وَمَنْ أثبت قال: المتحرّك إلى حَدٍّ مَّا بالفعل إنّما يصل إليه في آنٍ ثمّ إذا تحرّك عنه فلا محالة يصير مفارقاً أو مبيناً له بعد أن كان واصلاً في آنٍ أيضاً ولا يتّحدان؛ فيكون المتحرّك واصلاً مبيناً معاً؛ فيجتمع^٢ النقيضان؛^٣ فهما متغايران ولا يتشافعان^٤؛ فيلزم الجزء الذي لا يتجزّى؛ فيبينهما زمان و المتحرّك لا يكون فيه متحرّكاً إلى ذلك الحدّ ولا عنه؛ فإذن هو ساكن.

و نوقض بالحدود المفروضة في المسافات المتصلة المقطوعة بحركة واحدة. و ذكر الشيخ في الشفاء أنّ مباينة المتحرّك للحدّ - أعني حركته عنه - إنّما تقع في زمانٍ:

فإن عُنِيَ بآن المباينة طرفُ زمانها فلا يمتنع^٥ أن يكون هو بعينه آن الوصول^٦؛ فإنّه طرف للحركة عن ذلك الحدّ و طرف الحركة يجوز أن يكون شيئاً ليس فيه حركة؛ فيخرج عن ذي الطرف و فيه يقع اللا وصول و لا يجتمع النقيضان. وإن عُنِيَ به أنّ يصدق فيه الحكم بالمباينة؛ فهو مغاير لذلك الآن و بينهما زمان لكن المتحرّك لا يسكن فيه، بل يقطع مسافة تقع بين ذلك الحدّ و بين المباين له وضعاً.

قال: «و كذلك إن بدّل لفظ المباينة لا مماسّة؛ فإنّه يجوز أن تكون طرف زمان

١. س: إسناده.

٢. س: فليجتمع.

٣. ن: فيجتمع النقيضان فيكون المتحرّك واصلاً مبيناً معاً.

٤. س: لا تشافعان.

٥. س: فلا يمتنع.

٦. س: الوجول.

اللامماسة مماسة.» [١٥٤]

ثم أتمّ الحجّة بأنّ الحركة الموصلة إلى الحدّ المذكور إنّما يصدر عن علّة موجودة تسمّى باعتبار كونها مزيلة للمتحرّك عن حدٍّ ما مقربة له^١ إلى آخر ميلاً وتلك هي علّة الوصول إلى ذلك الحدّ لكن باعتبار الإيصال؛ وذلك اعتبار آخر غير ما بحسبه التسمية ميلاً وهي موجودة أن الوصول؛ فالميل من الأمور التي توجد في آنٍ كما تكون معلولة وليس من التي لا توجد إلّا في زمانٍ كالحركة. ثمّ المباينة لا تحدث إلّا بميلٍ ثانٍ يحدث أيضاً في آنٍ ويبقى زماناً ولا يكون ذلك الآن هو أن الوصول؛ فكيف يجتمع ميلان مختلفان في جسم واحد؟! فإذاً بينهما زمان يكون المتحرّك فيه عديم الميل؛ فيسكن.

أوهام و تنبيهات

ولعلّك تقول: ألا لم لا يكون الميل علّةً مُعدّةً للوصول لا موجبة؛ فيجوز أن ينعدم؛ فيوجد معلولها؟!

فيقال لك: ألم يكن النظر في علّته الموجودة وهي بعينها علّة صدور الحركة لا باعتبار ما يسمّى ميلاً؛ أعني كونها مزيلة للمتحرّك عن حدٍّ ما مقربة إلى حدٍّ آخر؛ فيزول بذلك الاعتبار عند^٢ الوصول إلى ذلك الحدّ، بل باعتبار الإيصال إليه وأنّه يبقى ما بقي معلوله، كما في طبيعة الحجر من الثقل قبل الوصول إلى حيّزه الطبيعي وما دام فيه بعده.

أو تقول: ما ذكر إنّما يصحّ لو صحّ للآن وجودٌ وليس يصحّ. فيقال لك: أليس تتعيّن عند الوهم آناثٌ في الزمان تطابق حصول أشياء واقعة

لا شيئاً فشيئاً بل دفعةً، كطلوع أو غروب؟! وهذه موهومات انتزاعية ليست اختراعية؛ فيصدق كونها ظروفاً لحصولاتٍ أو ارتفاعاتٍ.
أو تقول: أليس ينتقض البيان بعلة الآن و علة عدمه؛ فإمّا أن تجتمعا في وقت واحد أو تكون إحدیهما تدريجية أو يقع بينهما زمان؟!
فيقال: سيقرع سمعك أنه ليس كل ما لا يكون حدوثه على التدرّج فإنّه يكون آنياً، بل هناك قسم ثالث هو الحادث في جميع الزمان لا^١ على أن يكون له آن أول الحدوث؛ فتربّص.

هتك و حكومة^٢

ربّما يقال: لم لا تكون اللامماسّة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسّة لا على أن يكون لزمانها طرف غير آن المماسّة؛ فيكفي هناك آن واحد؟
و يدفع بأنّ آن المماسّة الذي يجب أن يوجد فيه السبب الموصل لا يمكن أن يقع مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلاً؛ لأنّ ذلك الزوال فاقر إلى حدوث سببٍ متجدّدٍ لا يمكن اجتماعه مع السبب الأوّل؛ و السببان ليسا من الموجودات التي تحصل في أزمنة دون أطرافها و لا ممّا لا يوجد إلّا في أطراف الأزمنة و لا ممّا يكون منطبقة على أزمنتها؛ فهما إذن ممّا يوجد في الأزمنة و في أطرافها لكن يتأتّى أنّ المفارقة يتحقّق^٣ في نفس زمانٍ طرفه آن الوصول و في أيّ جزءٍ فُرض فيه؛ فهي مع الحركة التي يوجد منها اللاوصول؛ و إذ ليس لها آن أول الحدوث فكذلك لما معها.

فإذن الميل الثاني إنّما يحدث في نفس ذلك الزمان لا على سبيل أن يكون

٣. ن: - يتحقّق.

٢. س: حكومة.

١. س: - لا.

لحدوثه آن أول لكون معلوله أيضاً على هذا السبيل؛ فلا ينفصل علّة المفارقة و
اللاوصول عنها^١ في الحكم.

ثم لو لم يؤخذ ذلك على مسلك التبيين فلم لا يسلك في تزيف الحجّة على
طريقة المنع؟!

وما يقال: «إنّ الطبيعة بعد أن ينعدم^٢ عن محلّها القوّة الموصلة لا يمكن أن
يوجد فيه الميل المزيل إلّا بعد زمان؛ وإذ ليس للميل هويّة اتّصالية تنطبق على
الزمان لا يمكن أن يوجد شيئاً فشيئاً. فإذن حدوثه في آن هو آخر ذلك الزمان»
يشبه أن تكون دعوى خلية عن برهان؛ فإنّ تأثيرات الجسمانيات وإن كانت
زمانية لكن ليس يلزم أن يكون لآثارها آن أول الحدوث.

شك وإفشاء

إنّه ليسبق إلى الوهم [١٥٥] أنّ لنا أن نفرض ثلاث كرات صغرى ووسطى وكبرى،
بعضها في ثخن بعض على أن يكون البعد بين مركزي الأولين كالبعد بين مركزي
الأخرين؛ وكلّ حاوية متحرّكة و محرّكة محويتها حول مركزها؛ و حركة
الوسطى المحاطة ضعف حركة الكبرى المحيطة وعلى خلاف جهتها؛ ولنفرض
المراكز في مبدأ الدور على خطّ مستقيم هو قطر المحيطة الكبرى؛ ففي تمام
دورة من دوراتها يتحرّك مركز جرم الصغرى على تمام قطر منطقة الكبرى
مرّتين - نزولاً و صعوداً - ولا يتخلّل بينهما سكون لاّ اتصال الحركات؛ فكيف و
قد أسّس ذلك من [١٥٦] قام لسدّ ثغور الحكمة على أن يكون أساساً لحلّ العقدة في
اشكال تشابه حال^٣ القمر حول مركز العالم مع عدم تساوي أبعاد مركز التدوير

١. س، ش: عنهما.

٢. س: يتقدم.

٣. س: حامل.

عنه في أجزاء الدور؟!

و إنك تعلم أنه لا يتطرق السكون إلى الفلكيات و يفشى الزلل فيه بأنه إنما يحصل الصعود و الهبوط هناك بالحركات المستديرة في نفس الأمر و المركبة منها في مركز الصغرى إنما هي المستقيمة بحسب الرؤية لا التي يلزمها الميل الاستقامي؛ و الحكم إنما كان على السمتقيمتين تلك الاستقامة؛ فهما تستندان إلى تخالف الميلين؛ و أمّا هذه فلا يستلزم مبدأ ميل استقامي؛ فلا يلزم أن يكون في الفلكيات مبدأ ميل مستقيم و فيها مبدأ^١ الميل المستدير.

ثم إن الكلام في الحركات المستقيمة بالذات و هذه حركة بالعرض.

وضع استنكاري [١٥٧]

كأنّ الرائي ذلك الرأي يجعلون امتناع وجود الميلين سبباً لتحقيق السكون، كما أن امتناع الخلا قد يكون سبب الحركة التخلخلية و يرون أن عدم حدوث الميل المحرك عن القوة المحركة هو المبدأ القاسر للسكون؛ فالميل الغريب^٢ ربما يستولي على الميل الطبيعي و يعدمه و يمنع الحركة الطبيعية و تكون عند انتهاء الحركة القسرية بقيّة من الميل الغريب تقوي على منع القوة الطبيعية عن إحداث الميل الطبيعي إلى أن تبطل بنفسها أو يبطلها سبب آخر، كما أن سخونة الغريبة بعد انقطاع الحركة قد تمنع طبيعة الماء عن انبعاث بردّها الطبيعي عنها أو أن السبب فيه معنى وجودي؛ فإنّ المحرك يفيد قوة غريبة يتحرك بها الجسم و بتوسطها قوة مسكّنة هي أمر كالمضادّ للميل؛ أعني بذلك أنّها أمر غريب به يحفظ الجسم مكان ما هو فيه كما بالميل يترك^٣ مكانه؛ فيكون منه قسري و طبيعي، كما يكون من

١. ن: - ميل استقامي... فيها مبدأ.

٢. س، ش: القريب.

٣. س: بترك.

الميل و يلتزمون السكنات حيث تحصل في المسافة حدود بالفعل، كما إذا اختلفت أبعاضها بعروض البياض و السواد مثلاً و السكون في الكُرّة المركّبة على دولا ب دابر تحت سطح بحيث تلقّاه عند الصعود على نقطةٍ ثمّ تفارقه حين المماسّة.

و الرئيس أبو عليّ لم يَصوّب تعليقَ أحكامٍ طبيعيّةٍ بأوهامٍ رياضيّةٍ. و منهم مَنْ ينشط العقدة بأنّ موافاة الحركة المستديرة لموضع المماسّة لا يقتضي انقطاعها كما في سائر الحدود المفروضة في المسافة؛ فكيف و الكواكب ينتهي بالحركات المستديرة المتّصلة إلى نقاط معيّنة و ترجع عنها و لا سكون في الفلكيات؟!

و منهم مَنْ لم يفرق بين الحركات المستقيمة و المستديرة إذا ما كان الوصول إلى حدود بالفعل و يقصر الحكم بتخلّل السكون على الحركات المختلفة الذاتية؛ و الكواكب إنّما تتحرّك تلك الحركات بالعرض؛ و به يسدّ الخلل أيضاً في حجر الرحي المرمّي إلى فوق إذا ما عارضه في مسلك نزوله حصاة صغيرة صاعدة؛ و في الشفاء سيق المقال إلى ضربٍ من البسط لا يحتمله^١ طور الغرض في هذا الكتاب؛ و أسلوب الجُبّائي مستبين الوهن^٢ بالمُسلف من القول.

٢. ن: الفساد؛ هامش «ن»: الوهن.

١. س: البسيط لا يحمله.

فصل

فيه يستقصى النظر في الآن السيال و تحلّ شكوك قيلت في أمر الزمان
و الآن و يحقّق معنى كون الزمان غير قارّ الذات

مدخل

هل كفاك سلفُ القولِ في كشف الغطاء عن حقيقة الآن بمعنى الطرف الوهمي للزمان؟ أعني الذي هو حدّ مشترك بين حاشيته - الماضي و المستقبل - به يتّصل أحدهما بالآخر و هو واصلٌ بينهما بذلك الاعتبار، فاصلٌ باعتبار أنّه يفصل الأوّل عن الثاني لكونه نهاية لذاك^١ و بداية لذا لكن على الجهة التي عرّفناكها من قبل؛ و تتحصّل فعليته الذهنية بشعورٍ دفعيٍّ بمماسّة جسمٍ لآخر أو وصول مركز النّير إلى محاذاة الأفق أو شيء من أشباه ذلك و هو نفس طرف الزمان لا شيء في طرفه؛ و كذلك سنّة الأطراف؛ فالسطح هو نفس ظاهر الجسم لا شيء في ظاهره و الخطّ هو نفس طرف السطح و ظاهره لا شيء هو كذلك و

كذلك النقطة.

فقد حان حين أن تتعرّف أن هناك آناً على سبيل آخر.

توطئة

ألم يقرع سمعك في الحكمة أن للحركة^١ معنيين:

أحدهما: التوسّط بين مبدأ المسافة و منتهائها بحيث أيّ حدّ يفرض في الوسط لا يكون المتحرّك قبله و لا بعده فيه لا كحدّي الطرفين؛ فهذا هو صورة الحركة و هو صفة واحدة بسيطة شخصية تلزم المتحرّك و لا تتغيّر مادام هو متحرّكاً و إن تغيّرت حدود التوسّط بالفرض إزاء ما يفرض في المسافة من النقاط مثلاً و ليس كون المتحرّك^٢ متوسّطاً لأنّه في حدّ دون حدّ، بل لأنّه على الصفة المذكورة.

ثمّ هذا الكون في الوسط و إن كان واحداً شخصياً؛ فإنّه من حيث له حدود بالقوّة من جهة اتصال موافاة حدود المسافة يقبل الانقسام بالفرض إلى غير نهاية و إلّا كان دفعةً؛ فهو مستمرّ بحسب الذات غير مستقرّ بحسب النسبة إلى^٣ تلك الحدود؛ فكما أن النقطة مثلاً^٤ في المسافة لا يكون بالفعل ولكن بالقوّة فكذلك كلّ كون من الأكوان المنتزعة من ذاك لا تتميز عمّا يليه^٥ بالفعل إلّا بالقوّة.

فإذن الحركة وجود بين صرافة القوّة و محوطة الفعل؛ فهي كمال أو فعل أوّل به يتوصّل إلى كمال أو فعل ثانٍ هو الوصول إلى الغاية؛ فلذلك رسموها بكمالٍ أو فعلٍ أوّلٍ لما هو بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة أو بالخروج من القوّة إلى الفعل يسيراً يسيراً على سبيل اتّجاهٍ نحو شيءٍ.

٣. س: + حدّ؛ ش: + عدد.

٢. س، ن: + هو.

١. س: + على.

٥. ن: لا يليه.

٤. ن: - مثلاً.

و ثانيهما: الأمر المتّصل المنطبق على الممتدّ من المسافة بين طرفيها؛ وهذا يسمّى الحركة بمعنى القطع و الأوّل الحركة التوسّطية؛ فتذكّر و لاتكن من الذاهلين.

إيناس

هل اختطفت ما يقولون من ^١ أنّ النقطة فاعلة للخطّ كالوحدة للعدد؛ فإنّ طرف المتحرّك وليكن نقطة ما كرأس مخروط يرسم بحركته وسيلانه مسافة ما^٢، بل خطأ ما كأنه - أعني ذلك الطرف - هو المنتقل فقد تعرض ^٣ للنقطة مماسّة منتقلة و المماسّة لاتحدث إلّا في آنٍ؛ فلا يصحّ تتالي المماسّات.

فإذن بين كلّ مماسّتين حركة و زمان؛ فيوجد هناك لا محالة خطّ ينطبق عليهما ثمّ ذلك الخطّ تنفرض فيه نقطة متوهّمة لا على أنّها فاعلة له أو أجزائه، بل على أنّها واصله بين أجزائه الوهمية؛ فالفاعلة للخطّ غير المتوهّمة فيه.

فهذا القول في النقطة و إن كان أمراً يقال للتخيل لا على أنّ له إمكان وجودٍ على ما حقّقه الشيخ الرئيس في الشفاء و التعليقات؛ [١٥٨] فإنّه إذا ماسّ الجسم جسماً بنقطةٍ ثمّ ماسّه بأخرى تكون النقطة الأولى قد بطلت بالحركة التي بينهما؛ إذ المماسّة لاتثبت و الجسم يكون بعد المماسّة كما كان قبل المماسّة؛ فلا تبقي فيه نقطة ثابتة يكون مبدأ خطّ بعد المماسّة و لا يبقي امتداد بينهما و بين أجزاء آخر^٤ المماسّة؛ فإنّ تلك النقطة إنّما هي نقطة بالمماسّة لا غير، كما علّم في الطبيعيات؛ فإذا بطلت تلك المماسّة بالحركة فكيف تبقي هي نقطة و كيف يبقي الخطّ الذي هي مبدأ له؟!

٣. س: فقد نعرض.

٢. س: - ما.

١. س، ش، ن: - من.

٤. ش: - آخر.

و أيضاً: ما لم يكن هناك سطح موجود لم تصحّ للنقطة حركة؛ فإذاً السطح و الخطّ يوجدان قبل النقطة؛ فلا تكون النقطة حركة؛ النقطة علّة لوجود الخطّ، بل هذه الحدود جميعاً متأخرة عن وجود الجسم لكنك إذ انجذبتَ بذهنك إلى لحاظه تدرّجتَ إلى نيل ما أنت بسبيله.

إذاعة

يشبه أن يكون في الحركة بمعنى القطع شيء كالنقطة الفاعلة للخطّ و أشياء كالنقط المفروضة فيه التي لم تفعله^١، بل تأخرت عنه و كذلك في الزمان؛ فإنّه يتوهم منتقل و حدّ في المسافة و زمان؛ فالمنتقل يفعل نقلة متّصلة على مسافة متّصلة في زمان متّصل؛ فهو، بل حالته التي تلزمه في الحركة - أعني الكون في الوسط - أمرٌ بسيطٌ غيرٌ منقسم فعّالٌ بسيلانه اتّصلاً متقدّراً بالزمان و يطابقه من المسافة نقطة - أعني الفاعلة لا الواصلة بين جزئين من أجزائها - و من الزمان آن و هذا هو ما نسمّيه الآن السيال. لستُ أعني بذلك الآن المحفوف بالماضي و المستقبل كأنه حدث زمان؛ فحدّ بعد حصوله بذاك على ما عرّفناك من قبل، بل الأمر البسيط الراسم للزمان، الذي هو مقدار الحركة، المنطبق على الحركة التوسّطية.

فمن البين أنّه لا يكون مع المنتقل المتحرّك خطّ المسافة فقد خلفه و لا الحركة بمعنى القطع فقد انقضت و لا الزمان فقد سلف.

فإذاً إنّما يكون معه من كلّ واحد أمرٌ غيرٌ منقسمٍ باقي دائماً ما بقي الانتقال؛ فمن القطع الشيء الذي هو الحركة مادام الشيء يتحرّك و من المسافة الحدّ إمّا

نقطة [١٥٩] أو غيرها و من الزمان هذا الآن.

ذكر فيه تشييد

قال الشيخ في طبيعيات الشفاء: «فكل واحد من هذه نهاية؛ و المنتقل أيضاً نهاية لنفسه من حيث انتقل كأنه شيء ممتد من مبدأ المسافة إلى حيث وصل؛ فإنه من حيث هو منتقل شيء ممتد من المبدأ إلى المنتهى؛ و ذاته الموجودة المتصلة حد و نهاية لذاته من حيث إنه^١ قد انتقل إلى هذا الحد.» [١٦٠]

فحريّ بنا أن ننظر هل كما أن المنتقل ذاته واحدة و بسيلانه^٢ فعل ما هو حده و نهايته و فعل المسافة أيضاً؛ فكذا في الزمان أيضاً شيء هو الآن يسيل؛ فيكون ذاتاً غير منقسمة من حيث هي هو و هو بعينه باقي من حيث ذلك و ليس باقياً من حيث هو الآن؛ لأنه إنما يكون أنا إذا أخذ محدداً^٣ للزمان، كما أن ذلك إنما يكون منتقلاً إذا كان محدداً لما يحدده و يكون^٤ في نفسه نقطة أو شيئاً آخر.

و كما أن المنتقل يعرض له من حيث هو منتقل أنه لا يمكن أن يوجد مرتين، بل هو يفوت بفوات انتقاله، كذلك الآن من حيث هو أن لا يوجد مرتين لكن الشيء الذي لأمر ما صار أنا عسى أن يوجد مراراً، كما أن المنتقل من حيث هو أمر عرض له الانتقال عسى أن يوجد مراراً؛ فإن كان شيء مثل هذا موجوداً فيكون حقاً ما يقال: «إن الآن يفعل بسيلانه الزمان.»

و لا يكون هذا هو الآن الذي يفرض بين زمانين يصل بينهما، كما أن النقطة الفاعلة بحركتها مسافة هي غير النقطة المتوهمة فيها؛ فإن كان لهذا الشيء وجود فهو مقرون بالمعنى الذي حققناه^٥ في ما سلف من^٦ أنه حركة من غير أخذ متقدّم و

١. س، ش: - إنه.

٢. س: سيلانه؛ هامش «س»: بسيلانه.

٣. س: مجدداً.

٤. س، ن: كون.

٥. س، ش: حققنا.

٦. س، ش، ن: - من.

لا متأخّر و لا تطبيقي.

وكما أن كونه ذا أين إذا استمرّ سائلاً في المسافة أحدث الحركة كذلك كونه ذا ذلك المعنى الذي سمّيناه الآن إذا استمرّ سائلاً في متقدّم الحركة و متأخّرها أحدث الزمان. فنسبة هذا الشيء إلى المتقدّم و المتأخّر هي كونه آناً و هو في نفسه شيء يفعل الزمان.

تنبيه

أيتيسّر لك أن تتلطف من نفسك فتجد أن استمرار ذلك الأمر البسيط في الحركة مع عدم استقرار نسبته إلى الحدود المفروضة في المسافة بحسب الوجود في الأعيان و اتّصال ذلك مدّة الحركة بحيث تنطبق على المسافة المتّصلة في ذاتها و حصول قطع المسافة في الخارج على الاتّصال لا على أن تكون^١ هناك قطوع الأجزاء المسافة متميزة على الانفصال؟ فيلزم أن تكون هي ذات مفاصل بالفعل تستوجب الحكم البتّي بوجود أمرٍ ممتدٍّ من الحركة في الأعيان منطبقٍ على المسافة المتّصلة لكن على أن يكون موجوديته في مجموع شخص زمان الحركة على التطابق؛ فتفرض الأجزاء فيه حسب ما تفرض في ذلك الزمان و لا يجتمع إثنان منها في شيء من أجزاء الزمان أو شيء من الآنات المنفردة فيه.

و كذلك وجود الآن السيال في الخارج على وصفى الاستمرار و عدم الاستقرار و وجود الحركات المعيّنة مع انطباق الحركة على الزمان يستدعيان الممتدّ المتّصل من الزمان أيضاً في الأعيان على نحو ما في الحركة إلا أن الممتدّ من الزمان موجود في نفسه لا في آن و لا في زمان بخلافه من الحركة؛ فإنّها توجد

في الزمان.

ثم أليس قول جمهور الحكماء في تقسيم الكم الموجود في الأعيان إلى القارّ وغير القارّ و تبين وجود الزمان بأجزائه الممتدة من الليالي و الأيام و الشهور و الأعوام؛ و الحكم بأنّ الموجود من الحركة يتقدّر بالزمان و ينطبق على المسافة و يتكمّم^١ بكمّيتها بالعرض؛ و هو لا يصحّ في التوسّطية؛ و مخالفة عامّة المتكلّمين لهم في وجود العرض الغير القارّ من الأمور الموضحة مذهبهم في وجود الممتدّ من الزمان و الحركة؟!!

وإجراء تلك الأحكام مجرى المسامحة يشبه أن يكون فشفشة [١٦١] في القول و تقولاً على الفلاسفة و قعقة [١٦٢] في الفلسفة و هذماً لبنيان الحكمة.

إشارة

كما أنّ الحركة التوسّطية و الآن السيّال يرسمان الممتدّ من الحركة و الزمان الذي هو مقدارها في الأعيان كذلك يرسم من كلّ منهما بحسب الاستمرار و عدم الاستقرار أمر ممتدّ في الذهن - أعني الخيال - و حدوث ذلك الارتسام الخيالي إنّما يكون على التدريج في زمان؛ فالأجزاء المفروضة في ذلك الممتدّ تكون متعاقبة في الارتسام على نحو ما تتعاقب الأجزاء المفروضة في الخطّ المستقيم المرتسم من القطرة النازلة أو المستدير المرتسم من الشعلة الجوّالة؛ أعني بذلك التعاقب في صرف الحدوث دون البقاء؛ فإنّ تلك الأجزاء مجتمعة هناك في البقاء آنأً على خلاف ما يكون في الارتسام الخارجي؛ فشأنه هناك تعاقب ما يفرض من الأجزاء المتوهّمة حدوثاً و بقاءً.

فأخذس من ذلك أنّ من حكم بكون الزمان أو الحركة غير قارّ الذات مطلقاً [١٦٣] عنى به ذلك بحسب الوجود في الأعيان.

وهمٌ وهتيكةٌ

أرأيت^١ من الناس من ضلّ فظنّ أنّه لا يوجد في الأعيان من الحركة و الزمان إلّا التوسّط و الآن السيّال المنطبق عليه؛ وأمّا الممتدّ منهما فإنّما يرتسم في الخيال من ذينك الراسمين على الجهة المستقصاة لا غير؟! ثمّ من العجب ما يدور على ألسنة المتأخّرين عامّتهم أنّ ذلك هو ما اجتمعت عليه آراء الفلاسفة بشتاتها؛ وقد ذكر الشيخ في طبيعيات الشفاء أنّه من المذاهب الباطلة التي اضطرّ كثير من الناس إلى انتهاجها من جهة شكوك أوردت و يعسر على الأوهام حلّها و سنبلّغك قوله بعبارته، إن شاء الله تعالى^٢.

شكٌ و تحقيق

ربّما يقال: نعيّن أنا في زمان الحركة فنقول: أفيه^٣ حركة؟ فتقع الحركة في الآن و يستلزم جزئاً غير منقسم في المسافة و قد أبطل أو سكون؛ فتنبت^٤ الحركة و قد وضع أنّها متّصلة واحدة كالمسافة غير ملتئمة من المتبدّدات^٥. ثمّ من المتحرّكات ما في طباعه مبدأ امتناع السكون كالفلكيات أو ليس فيه شيء منها فيخلو الموضوع القابل عنهما و هو خلف.

فيزال بأنّه ليست فيه حركة، لعدم كونها دفعية؛ و لاسكون، لتحقق الحركة و إن لم يكن في الآن؛ فالحركة في الآن أخصّ من اللاسكون و ممّا يساويه؛ فانتفائها^٦

١. ن: - أ رأيت.

٢. س، ن: - تعالى.

٣. س: انبه.

٤. ش، ن: فتنبت.

٥. س: ملئمة من المبتدئات.

٦. س: فانتفائها.

لا يستلزم انتفاء مساوي اللاسكون، لتحقيقه بالحركة لا في الآن؛ ونظير ذلك من وجه المتحرك في البيت؛ فإنه ليس بساكنٍ ولا متحركٍ في السوق.
فإذن الآن إن أخذ ظرفاً للاتّصاف اختير الاتّصاف فيه بالحركة الواقعة في الزمان لا فيه؛ وإن جعل ظرفاً لوقوع الحركة و^١ السكون قيل لا يقع شيء منهما فيه ولا يلزم خلوّ الموضوع فيه عن الاتّصاف بهما.

عقدة^٢ وحلّ

و لعلّك تقول: «إنّ المتحرك ما لم يصل إلى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها وإذا وصل فقد بطلت الحركة.»

فيقال لك: إنّما يستدعي ذلك امتناع وجودها في آن الوصول إلى المنتهى، بل أيّ آنٍ فرض من الآتات ويعبر عنه بالحال و الوجود في الأعيان أعمّ من ذلك؛ فالحركة إنّما توجد في زمانٍ نهايته آن الوصول؛ فهناك يتمّ وجودها في الماضي. و لا ينقبض العقل من أن يكون بعض الأشياء بحيث يكون ظرف وجوده نفس الزمان دون الآن؛ فيكون إمّا ماضياً أو مستقبلاً كالزمان. نعم الشيء الذي يكون ظرف وجوده الآن إذا لم يوجد في آنٍ من الآتات لم يصحّ أن يوصف بالوجود أصلاً.

فإن توهّم أنّها لا تتّصف بالوجود العيني قبل الوصول لعدم انقطاعها ولا حاله وإلاّ استلزم شيئاً لا ينقسم من المسافة أزيل وهمك بأنّه إن أريد بقبل الوصول أنّ قبله فالترديد غير حاصر وإن أريد به ما يعمّه وزماناً اختير أنّها تتّصف بالوجود العيني في زمانٍ قبل آن الوصول نهايته ذلك؛ فهي بنفسها توجد في نفس

ذلك الزمان وبعدها في تلك النهاية.

فإذن الحركة لا وجود لها إلا في الماضي من الزمان أو في المستقبل منه؛ وأما الحال فإنما^١ هو نهاية أحدهما وبداية الآخر وليس بزمان؛ فلا يكون فيه حركة أصلاً.

ولا يسوغ لك أن تقول: الماضي من الحركة هو الذي كان موجوداً في آن حاضر ثم مضى؛ فإنه هو الذي كان بعضه بالقياس إلى آن قبل الحال مستقبلاً وبعضه ماضياً وصار في الحال كلها ماضياً؛ وهكذا في المستقبل والآن الفاصل بين الماضي والمستقبل ليس يقع فيه حركة.

أولم يكفك قولُ خاتم الحكماء في شرح الإشارات و نقد المحصل أنه لا تصحّ قسمة الحركة والزمان إلى ماضٍ ومستقبلٍ وحالٍ؛ لأنّ الحال هو حدّ مشترك بين الماضي والمستقبل هو نهاية أحدهما وبداية الآخر؛ والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون أجزاءً لها وإلا لكان التنصيف تثليثاً والتثليث تخميساً، بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع؟!

وهم وإزاحة

كدت أسمعك تقول: أما يلزم من اتّصال الحركة الماضية بالمستقبل اتّصال الموجود بالمعدوم؟!

أفلا تتفكر أنك إن عנית اتّصال الموجود بالمعدوم المطلق بحيث يحصل منهما موجود عيني؛ فذلك غير لازم؛ وإن عנית اتّصال الكائن في الزمان الماضي بالمعدوم في الحال الكائن في الزمان المستقبل بحيث يلتئم منهما موجود في

مجموع الزمانين على أن ينحلّ إليهما في الوهم و هو في نفسه و في الوجود العيني متصل و حداني فذلك غير مستحيل، بل هو ما عليه الأمر نفسه.

إماطة ريبة

أصغيت إلى الذي يقول - و هو ممّن قد يسير مع زمرة الحافّين حول عرش التحقيق -: إنه إذا قيل بوجود الماضي فإمّا أن يراد أنّ وجوده مقارن لوصف الماضي؛ فيلزم أن يكون موجوداً و معدوماً معاً؛ إذ لا معنى للمُضيّ إلاّ الانقضاء أو أنّه كان مقارناً لوصف الحضور ثمّ زال الوجود بزوال الحضور؛ فيلزم أن يكون موجوداً في آنٍ؛ [١٦٤] فما لا يكون موجوداً في آنٍ لا يكون موجوداً في الماضي؛ و عليه يقاس مقارنة الوجود للاستقبال؟

و بعبارة أخرى: الشيء إذا استلزم أحد الوصفين و لم يجمع شيئاً منهما فإنّه لا يوجد أصلاً؛ و الحركة يستلزم أحد الأمرين من الماضي و الاستقبال؛ إذ لا يتّصف بالحضور أصلاً و لا يجمع وجودها شيئاً منهما؛ لأنّ وجودها إمّا ماضٍ الآن و ليس بموجودٍ الآن أو مستقبل الآن و ليس بموجودٍ الآن؛ فهي لا توجد^٢ في الخارج قطعاً. [١٦٥]

فهلّا قلت له: أما تفكرت أنّ الانقضاء إنّما هو بالقياس إلى الآن لا في نفس المتّصل و لا بحسب الأعيان مطلقاً؛ فإنّما يصحّ سلب الوجود العيني المقيّد ذلك الوجود بالوقوع في الآن؛ فهو نقيضه؟! فلا يرتفعان عن شيء لا سلب مطلق الوجود في الأعيان المقيّد ذلك السلب بكونه في الآن. فهذا لا يناقض الوجود العيني في الآن، بل ربّما يكذبان معاً.

فإذن وجود الماضي إنما يقارن وصف المضيّ بالقياس إلى الآن لا بحسب الأعيان مطلقاً؛ فلا يصدق الآن الحكم بعدمه في الأعيان مطلقاً، بل بعدم وجوده في الآن فقط؛ فلا يلزم من عدم وجود الماضي في الآن عدم وجوده مطلقاً؛ وكذا القول في الاستقبال.

فانظر كيف تخبّط فتورّط؛ ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكوننّ من الجاهلين.

دفاعُ وهم

لعلّك تجد عبارة الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفاء: «إنّ الحركة إسم لمعنيين أحدهما لا يجوز أن يحصل بالفعل قائماً في الأعيان والآخر يجوز أن يحصل في الأعيان؛ فإنّ الحركة إن عني بها الأمر المتّصل المعقول للتحرك^١ بين المبدأ والمنتهى فذلك لا يحصل البتّة للتحرك وهو بين المبدأ والمنتهى، بل إنّما يظنّ أنّه قد حصل نحواً من الحصول إذا كان التحرك عند المنتهى وهناك يكون هذا المتّصل المعقول قد بطل من حيث الوجود؛ فكيف يكون له حصول حقيقي في الوجود؟^٢ بل وهذا الأمر بالحقيقة ممّا لا ذات له قائمة في الأعيان وإنّما يرسم في الخيال^٣ لأنّ صورته قائمة في الذهن بسبب نسبة التحرك إلى مكانين: مكان تركه ومكان إدراكه^٤ أو يرسم في الخيال؛ لأنّه^٥ صورة التحرك؛ وله حصول في مكان وقرب وبُعد من الأجسام يكون قد انطبعت فيه. ثمّ تلحقها من جهة الحسّ صورة أخرى بحصولٍ له آخر في مكان آخر وقرب وبُعد آخرين؛ فيشعر بالصورتين معاً على أنّهما صورة واحدة لحركة^٦ ولا يكون لها في الوجود حصول

٣. س، ش، ن: - في الخيال.

٢. ن: - في الوجود.

١. ش: للتحرك.

٦. س، ش، ن: متحركة.

٥. س، ن: لان.

٤. س، ش، ن: أدركه.

قائم كما في الذهن؛ إذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرّك في الوجود معاً ولا الحالة التي بينهما لها وجود قائم.

وأما المعنى الموجود بالفعل الذي بالحرّي أن يكون الاسم واقعاً^١ عليه وأن تكون الحركة التي توجد في المتحرّك فهي حالته المتوسّطة حين يكون ليس في الطرف الأوّل من المسافة ولم يحصل عند الغاية، بل هو في حدّ^٢ متوسّط» [١٦٦] إلى آخر ما ذكر هناك بظاهرها ناصّةً على عدم وجود الممتدّ من الحركة في الأعيان بوجه أصلاً؛ فتظنّ وأنت غير محصّل لمذهب الشيخ [١٦٧] من مقامات آخر أن ذلك هو ما عناه بها.

فاعلم أن ما رامه إنّما هو نفي وجود الحركة الممتدّة على أن تكون قارّة تجتمع أجزائها في الوجود في الآن؛ فإنّ ذلك لا يصحّ بحسب الأعيان بوجه أصلاً، بل إنّما يكون بحسب الارتسام في الخيال من حيث البقاء دون الحدوث على ما سلف لا نفي وجودها العيني مطلقاً؛ ويرشدك إلى ذلك قوله: «لا يجوز أن يحصل بالفعل قائماً» حيث قيّد الحصول بالقيام؛ أعني قرار الذات؛ وقوله: «و لا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن؛ إذ الطرفان» إلى آخره؛ حيث نصّ على نفي الوجود من حيث يجتمع الطرفان؛ فكيف لا وقد قال بعد هذا القول بيسير: «إنّ الذي يقال من أنّ كلّ حركة ففي زمانٍ فإنّما أن يعنى بالحركة الحالة التي للشيء بين مبدأ و منتهى وصل إليه؛ فتقف عنده أو لاتقف؛ فتلك الحالة الممتدّة هي في زمان و هذه الحالة^٣ فوجودها على سبيل وجود الأمور في الماضي و تباينها بوجه آخر؛ لأنّ الأمور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آنٍ من الماضي كان حاضراً و لا كذلك هذا؛ فتكون هذه الحركة يعنى

١. س: وافقاً.

٢. ش: عند؛ هامش «ش»: حد. ٣. س: الحال.

بها القطع.

و إمّا أن يعنى بالحركة الكمال الأوّل الذي ذكرناه؛ فيكون كونه في زمانٍ لا على أنّه يلزمه مطابقة الزمان، بل على أنّه لا يخلو من حصول قطع ذلك القطع^١ مطابق للزمان؛ فلا يخلو من حدوث زمان لا أنّه كان ثابتاً في كل آنٍ من ذلك الزمان مستمراً فيه» [١٦٨] انتهى قوله.

فهل تظنّ بمثله أن يناقض نفسه في عدة أسطر؟! و من توهم التوفيق بأنّ المراد بهذا الأخير أنّ وجودها في الخيال على نحو وجود الأشياء في الماضي ألم يتفطن أنّ عدم قرار الذات إنّما يتمّ إذا لم تجتمع الأجزاء في الوجود و البقاء معاً؟! ثمّ إنّ الشيخ سيعلن بتحقيق وجود الزمان الممتدّ و لا يتصوّر إلّا بوجود الحركة الممتدة؛ إذ هو مقدارها؛ فتبصّر؛ و تعرّف من ذلك معنى قول بهمنيار أيضاً في التحصيل: «أنّ الوهم يقيس الحركات المتقضية بأناس يجتاز واحد منهم إثر الواحد؛ فيجتمعون في مكان واحد و ليس الحال في الحركات كذلك» [١٦٩] فقد أعلن بأنّ المنفي هو الاجتماع في الوجود و البقاء؛ «فاستقيم كما أمّرت» [١٧٠].

استصباح

العادّ الحقيقي هو أوّل مُعطٍ للشيء معنى الوحدة و مُعطٍ له الكثرة بالتكرير؛ و الآن الذي وصفناه يعدّ الزمان بما يحدث إذا أخذنا أناً من الآنات التي هي حدود؛ لأنّه حينئذٍ يجعله ذا عددٍ بما يفيد من التقدّم و التأخّر؛ فإنّا إذا أخذنا آنات^٢ إزاءً لحدود المسافة حدثت في الزمان تقدّمات و تأخرات معدودة كالنقط بعد الخطّ

بأن يكون كلّ نقطة مشتركة بين خطّين بإضافتين و ما لم يكن أنّ لم يتعدّد الزمان و لم يكن متقدّم و لا متأخّر؛ و المتقدّمات و المتأخّرات تعدّد الزمان على أنّها أجزاءه؛ و كلّ جزء من أجزائه فإنّ من شأنه الانقسام كأجزاء الخطّ، فإنّ أولى ما^١ يوصف بأنّ نسبته إلى الزمان تشبه نسبة الوحدة إلى العدد^٢ إنّما هو الآن [١٧١]؛ و أجزاء الزمان متشابهة بالحقيقة مختلفة بالقبلية و البعدية بالنسبة إلى الآن المحفوف بجزئين من تلك الأجزاء أو إلى الزمان الذي حواليه؛ فالأقرب من أجزاء الماضي إليه بعد و الأبعد قبل؛ و في المستقبل بالعكس.

و لولا الحركة بما تفعل في المسافة من حدود التقدّم و التأخّر للزمان لما وجد للزمان عددٌ على ما تكرر ذكره سابقاً.

ثمّ إنّ الزمان يقدر الحركة و الحركة أيضاً تقدر الزمان لكن هو يقدرها على وجهين بأن يجعلها ذات قدرٍ و بأن يدلّ على كميّة قدرها؛ و هي تقدره على وجهٍ واحدٍ فقط بأن تدلّ على قدره بما يوجد فيه من المتقدّم و المتأخّر؛ فإنّ الدلالة على القدر^٣ تارة تكون كما يدلّ المكيال على المكيل و أخرى كما يدلّ المكيل على المكيال؛ و كذلك تارة تدلّ المسافة على قدر الحركة فيقال: «مسير فرسخين» و تارة الحركة على قدر المسافة فيقال: «مسافة رميّة^٤» إلّا أنّ الذي يعطي المقدار للآخر هو أحدهما بعينه و هو الذي بذاته مقدار.

و الزمان لأنّه متّصل في جوهره صحّ أن يقال: إنّّه طويل و قصير؛ و لأنّه عدد بما يلحقه من الانقسام إلى متقدّم و متأخّر صلح أن يقال: إنّّه كثير و قليل؛ و كذلك الحركة يعرض لها اتّصال و انفصال؛ فيقال عليها خواصّ المتّصل و خواصّ

٣. س: + تارة.

٢. ن: + و.

١. س: - ما.

٤. ش: رميّة.

المنفصل لكن جميع ذلك إنّما يعرض لها من غيرها على الوجه السالف تقريره.

ذيل

الآن كما يطلق على ما سلف يطلق أيضاً على الزمان القليل الذي على جنبتيه.
قال الشيخ في رسالة الحدود: «الآن هو طرف موهوم يشترك فيه الماضي و
المستقبل من الزمان». [١٧٢]

وقد يقال: «آن لزمان^١ صغير المقدار عند الوهم متّصل بالآن الحقيقي من
جنبتيه» وهذا كما يقال: «يكتب الآن» فيمتنع أن تقع الكتابة في الآن الدفعي دون
الزمان الذي حواليه.

وفي شرح الإشراف: «إنّه مشترك بين الماضي و المستقبل» [١٧٣] وهو تخمين
قياساً على الآن ليس بتحقيقٍ.

وفي طبيعيات الشفاء: «إنّ تحقيق سبب هذا القول - أعني أن يقال الآن و يعني
الزمان القصير - هو أنّ كلّ زمان يحدث عنه فله حدّان لامحالة هما آناان يفترضان
في الذهن له و إن لم يشعر به؛ و هذان الآناان يكونان في الذهن حاضرين معاً
لامحالة لكنّه قد يشعر الذهن في بعض الأوقات بتقدّم^٢ آن في الوجود و تأخّر آن
و ذلك لبعد المسافة بينهما، كما يشعر بالآن المتقدّم من آنى الساعة و اليوم؛ وفي
بعضها يكون الآناان من القرب بحيث لا يشعر الذهن بما بينهما في أوّل وهلة ما
لم يستند إلى استبصار؛ فيكون الذهن يشعر بهما كأنّهما وقعا معاً و كأنّهما آن
واحد». [١٧٤]

شكوك و أوهام

مَنْ نفى وجودَ الزمان تعلّق:

[الف.] بأنّ الزمان إن كان موجوداً فإمّا أن يكون شيئاً غير منقسم؛ فلا يكون منه ساعات و سنون و شهور و ماضٍ و مستقبل أو منقسماً. فإمّا أن يوجد بجميع أقسامه فيتحقّق الماضي و المستقبل و اليوم و زمان الطوفان مثلاً معاً أو ببعضها؛ و لا يكون ذلك البعض الماضي أو المستقبل لكونهما معدومين؛ فتعيّن أن يكون هو الحاضر. فإن كان منقسماً عاد الفساد بعينه و إن لم ينقسم كان هو المسمّى بالآن و ليس بزمانٍ و مع ذلك فإنّه لو وجد فإمّا أن يبقى فيكون منه شيء متقدّم و شيء متأخّر و لم يكن كلّه آنّاً أو يعدم و يكون ذلك لامحالة دفعةً لئلا يعود الانقسام؛ فعند فنائه يحدث آنٌ آخر دفعةً و لا يتخلّل بينهما زمانٌ لفرض عدم البقاء؛ فتشافع الآنات و هو محال.

[ب.] وبأنّ كلّ زمانٍ يُفرض فقد يتحدّد عند فرضه بآنين - آن ماضٍ و آن هو بالقياس إلى الماضي مستقبل - و لا يوجدان معاً.

و بالجملة: كيف يكون شيء واصلًا بين موجود و معدوم؟!

[ج.] وبأنّ المعيّة التي بالزمان هي أن يكون عدّة أشياء في زمان واحد أو في آن واحد؛ و كلّ حركة تستتبع زماناً؛ فإذا كانت عدّة حركات موجودة معاً كانت أزمنتها لامحالة معاً؛ فيكون لتلك الأزمنة زمان واحد. ثمّ الكلام في ذلك الزمان مع تلك الأزمنة كالكلام فيها بعضها مع بعض إلى أن يلزم^١ أزمنة بلا نهاية معاً و الأزمنة تتبع الحركات؛ فتكون هناك حركات لا نهاية لها معاً؛ فيلزم وجود متحرّكات لا نهاية لها معاً؛ هذا خلف^٢.

٢. ن: - هذا خلف.

١. ش: + ان تكون.

و قد سبق ما يزال به الأخير إلا أن له دفعاً من وجه آخر أيضاً. قال الشيخ في طبيعى الشفاء: «فمن جهة هذه الشكوك و وجوب أن يكون للزمان وجود اضطرّ كثير من الناس إلى أن جعل للزمان نحواً من الوجود آخر^١ و هو الذي يكون في التوهم؛ و الأمور التي من شأنها أن توجد في التوهم هي الأمور التي تلحق المعاني إذا عقلت و نوسب بينها^٢؛ فتحدث هناك صور نسب إنما وجودها في الوهم فقط؛ فجعلوا الزمان شيئاً ينطبع في الذهن من نسبة للمتحرّك إلى طرفى مسافته اللذين هو بقرب أحدهما بالفعل و ليس بقرب الآخر بالفعل؛ إذ حصوله هناك لا يصحّ مع حصوله ههنا في الأعيان ولكن يصحّ في النفس؛ فإنّه يوجد في النفس تصوّرهما و تصوّر الواسطة بينهما معاً و لا يكون في الأعيان أمر موجود يصل بينهما و يكون في التوهم أمر ينطبع في الذهن، أن بين وجوده ههنا و بين وجوده هناك شيئاً في مثله يقطع هذه المسافة بهذه السرعة أو البطؤ؛ فيكون هذا تقديراً للحركة لا وجود له لكنّ الذهن يوقعه في نفسه بحصول أطراف الحركة فيه بالفعل معاً، مثل ما أن الحمل و الوضع و المقدّمة و ما جرى هذا المجرى أشياء يقضي بها الذهن على الأمور المعقولة و مناسبات بينها و لا يكون في الأمور الموجودة شيء منها.» [١٧٥]

ثمّ قال: «و الأولى بناءً أن تدلّ أولاً على نحو^٣ وجود الزمان و على مهيتته بأن نجعل الطريق إلى وجوده من مهيتته ثمّ نكرّ على هذه الشبهة فنحلّها.»
ثمّ قال في آخر الفصل: «و إذ قد أشرنا إلى المذاهب الباطلة في مهية الزمان فحقيق بنا أن نشير إلى مهية الزمان؛ فيتّضح من هناك وجوده و يتّضح حلّ الشبهة المذكورة في وجوده.»

ذكر فيه إشارات

كأنه حقيق بنا أن نورد في إزاحة^١ هذه الأوهام قول الشيخ في الشفاء بألفاظه ليكون شاهداً لنا في تثبيت ما حققناه و مشيئاً لأركان الحق في تقويم ما مهّدناه. قال في فصل حلّ الشكوك المقولة في الزمان بهذه العبارة: «و أما الزمان فإنّ جميع ما قيل في أمر إعدامه و أنّه لا وجود له^٢ فهو مبنيّ على أن لا وجود له في الآن؛ و فرق بين أن يقال لا وجود له مطلقاً و بين أن يقال لا وجود له في آنٍ حاصلًا؛ و نحن نسلم و نصحّح أنّ الوجود المحصّل على هذا النحو لا يكون للزمان إلّا في النفس و التوهم؛ و أمّا الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق فذلك صحيح له؛ فإنّه إن لم يكن ذلك صحيحاً له صدق سلبه؛ فصدق أن نقول: إنّّه ليس بين طرفي المسافة مقدار إمكان لحركةٍ على حدّ من السرعة يقطعها و إن كان هذا السلب كاذباً، بل كان للحركة على ذلك الحدّ من السرعة مقدار فيه يمكن قطع هذه المسافة و يمكن قطع غيرها بأبطأ و أسرع على ما قد بيّنا قبل. فالإثبات الذي يقابله صادق و هو أنّ هناك مقدار هذا الإمكان و الإثبات دلالةً على وجود الأمر مطلقاً و إن لم يكن دلالةً على نحو^٣ وجوده محصّلاً في آنٍ أو على جهةٍ ما.

و ليس هذا الوجه له بسبب التوهم؛ فإنّه و إن لم يتوهم كان هذا النحو من الوجود و هذا النحو من الصدق حاصلًا؛ و مع هذا فيجب أن تعلم أنّ الموجودات منها ما هي متحقّقة الوجود محصّلة و منها ما هي أضعف في الوجود؛ و^٤ الزمان يشبه أن يكون أضعف وجوداً من الحركة و مجانساً لوجود أمور بالقياس إلى أمور و إن لم يكن الزمان من حيث هو زمان مضافاً، بل قد تلزمه الإضافة؛ و لمّا كانت

٣. س، ش، ن: - نحو.

٢. س: - له.

١. س: نورد فلزاحة.

٤. س: - و.

المسافة موجودة و حدود المسافة موجودة صار الأمر^١ الذي من شأنه أن يكون عليها و مطابقاً لها أو قطعاً لها أو مقدار قطع لها^٢ نحو من الوجود حتّى إن قيل: «إنّه ليس له البتّة وجود» كذب؛ فإن أريد أن يجعل للزمان وجود لا على هذا السبيل، بل على سبيل التحصيل لم يكن إلّا في التوهم.

فإذن المقدّمة المستعملة في أنّ الزمان لا وجود له ثابتاً^٣ معناه^٤ لا وجود له في آنٍ واحدٍ مسلّمة؛ ونحن لانمنع^٥ أن يكون له وجود و ليس في آنٍ، بل وجوده على سبيل التكوّن^٦ بأن يكون أيّ آئين فرضتهما كان بينهما الشيء الذي هو الزمان و ليس في آنٍ واحدٍ البتّة.

وبالجملة: طلبهم أنّ الزمان إن كان موجوداً فهو موجود في آنٍ أو في زمانٍ أو طلبهم متى هو موجود، ممّا ليس يجب أن يشتغل به؛ فإنّ الزمان موجود لا في آن ولا في زمان ولا له متى، بل هو موجود مطلقاً^٧ و هو نفس الزمان؛ فكيف يكون له وجود في زمان؟!

فليس إذن قولهم: «إنّ الزمان إمّا أن لا يكون موجوداً أو يكون وجوده في آنٍ أو يكون^٨ وجوده باقياً في زمان» قولاً صحيحاً، بل ليس مقابل قولنا: «إنّه ليس بموجودٍ» هو «إنّه موجود في آن أو موجود باقياً في زمان» بل الزمان موجود ولا واحد من الوجودين؛ فإنّه لا في آنٍ ولا باقياً في زمان^٩؛ وما هذا إلّا كمن يقول: «إمّا أن يكون المكان موجوداً أو يكون غير موجود في مكان أو في حدّ» و ذلك لأنّه ليس يجب إمّا أن يكون موجوداً في مكان أو حدّ^{١٠} مكان و إمّا غير موجود،

١. هامش «س» و «ش»: للامر. ٢. هامش «س» و «ش»: + نحو. ٣. س، ن: + و.

٤. س: ثابتاً معناه و. ٥. س: لا يمنع. ٦. هامش «ن»: + المنصل.

٧. ن: + إذا كان الموجود مطلقاً. ٨. ن: - يكون. ٩. س: + في زمان.

١٠. الشفاء: جزء.

بل من الأشياء ما ليس موجوداً البتّة في مكان و^١ من الأشياء ما ليس موجوداً البتّة في الزمان^٢؛ و المكان^٣ من جملة القسم الأوّل و الزمان من القسم الثاني و ستعلم بعد هذا» [١٧٦] انتهت عبارته بألفاظها.

تلخيص فيه تأييد

إنّ أحسن ما لخصّ به كلام الشيخ قولُ خاتم الحكماء في نقد المحصّل: «إنّ الزمان إمّا الماضي وإمّا المستقبل وليس له قسم آخر هو الآن. إنّما الآن هو فصل مشترك بين الماضي والمستقبل كالنقطة في الخطّ؛ و الماضي ليس بمعدومٍ مطلقاً. إنّما هو معدوم في المستقبل والمستقبل معدوم في الماضي وكلاهما معدومان في الحال^٤؛ و كلّ واحد منهما موجود في حدّه؛ و ليس عدم شيء في شيء هو عدمه مطلقاً؛ فإنّ السماء معدوم في البيت و ليس بمعدومٍ في موضعه؛ ولو كان الآن جزءاً من الزمان لما أمكن قسمة الزمان إلى قسمين، مثلاً نقول: «من الغداة إلى الآن و من الآن إلى العشاء» فإن كان الآن جزءاً لم تكن هذه القسمة صحيحة و إلّا لأمكن قسمة مقدار من الزمان إلى قسمين و الآن موجود و هو عرض حالّ» إلى آخره. هكذا في كثير من نسخ نقد المحصّل. [١٧٧]

فالآن عرض حالّ في الزمان كالفصل المشترك في الخطّ و ليس بجزءٍ من الزمان و ليس فناؤه إلّا بعبور زمانٍ؛ فلا يلزم منه تتالي الآنات.

٣. هامش «ن»: + نفسه.

٢. س، ش، ن: + و الآن.

١. س: - و.

٤. نقد المحصّل: الآن.

وهم وإيماء

إن كنتَ من المتربّصين للتشكيك كأبي البركات البغدادي أو ممّن يستمع إليهم فيهوى قلبه^١ سبيلهم كالفاضل فخرالدين الرازي؛ فلعلّك تقول: الزمان لو كان موجوداً فإنّما يكون مقداراً لمطلق الوجود^٢؛ فإنّ الباقي من الأشياء الزمانية لا يتصوّر بقاءه إلّا في زمانٍ مستمرٍّ؛ و ما لا يكون زمانياً و يكون باقياً فإنّه أيضاً^٣ لا بدّ و أن يكون لبقائه مقدار من الزمان.

و أيضاً: إنّما نعلم بالضرورة أنّ من الحركات ما كانت موجودة أمس و منها ما يوجد اليوم و منها ما يوجد غداً كذلك نعلم أنّ الله - تعالى - كان موجوداً بالأمس و أنّه موجود اليوم و سيبقى غداً؛ فلو جاز إنكار أحدهما جاز إنكار الآخر؛ فيكون الزمان مقدار الوجود؛ و قد وضع أنّه مقدار الحركة. ثمّ إنّ كيف يكون مقداراً لمطلق الوجود و^٤ هو في نفسه إمّا متغيّر فيستحيل انطباقه على الثابت و إمّا ثابت فيمتنع أن ينطبق على المتغيّر؟!

فيقال لك: أما تبين في ما قد سلف أنّ الزمان إنّما هو مقدار لهيئة غير قارّة و سيستبين الفرق بين الزمانيات و الموجودات الغير الزمانية في كيفية الانتساب إلى الزمان و عدمه و ينكشف معنى البقاء في كلّ من القسمين.

فيستقيم الأمر على ذوق الحكمة و على طباق مذهب الحكماء؛ و أمّا المتكلّمون فحيث قالوا: «القديم موجود في أزمنة مقدّرة لا نهاية لأولها» فقد حكموا بصحّة انطباق الثابت على المتغيّر.

٣. ن: - لا يتصوّر بقاءه... أيضاً.

٢. س: الموجود.

١. س: فهو اقلبه.

٤. س: - و.

شك وإشارة

ربّما يتخالَج في صدرك من أمر الآن الذي هو من الزمان كالنقطة^١ من الخطّ أنّه إمّا أن يُعَدَم على التدرِج يسيراً يسيراً؛ فيمتدّ آخذاً إلى العدم مدّة أو دفعة؛ فيكون عدمه في آنٍ؛ فيقع مشافعةً بين آنين؛ هذا خلف.

فاعلم أنّ السبيل إلى تحقيق الحقّ في ذلك هو ما ذكره الشيخ في الشفاء: «أنّه ليس قول القائل: «إمّا أن يعدم يسيراً يسيراً أو دفعةً» صادقاً منفصلاً المحيط بطرفي النقيض أو المحيط بالشيء وما يلزم نقيضه» [١٧٨] فإنّ هناك قسماً ثالثاً وهو أن يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده؛ وستكلّم فيه في المستقبل من القول على ضربٍ ما من البسط، إن شاء الله تعالى.

وهم وتحقيق

كأنّه يسبق إلى بعض الأوهام أنّ الآن هو نفس نهاية الزمان؛ فقد توهم في سائر الأطراف - وهي السطح والخطّ والنقطة - أنّها نهايات لذويها.

فتشبّث^٢ صاحب المحصل بذلك في نفي الوجود عن الأطراف مطلقاً سواء كانت نفس الكمّيات كالسطح والخطّ أو مبادئ الكمّ كالنقطة والآن وجعلها عدميات؛ فإنّ نهاية الشيء هي فناؤه؛ فكيف يكون^٣ أمراً وجودياً؟!

واضطرب كلامه في شرحه للإشارات فتارةً جعل النهاية من المضاف المشهورى وأخرى جعلها إضافة عارضة لكلّ من الأطراف بالقياس إلى ذي الطرف؛ فيكون من المضاف الحقيقي. قال: «فالسطح مثلاً إذا قيس إلى الجسم عرضت له إضافة هي النهاية؛ وهي وإن كانت متأخرة عن السطح في التحقق

١. س: كالنقطة.

٢. س: فتشبّث.

٣. س: - يكون.

لكونه معروضاً لها إلا أن ثبوتها للجسم علة لثبوت السطح له^١ كالأوسط في برهان اللّم إذا كان معلولاً للأكبر و علة لثبوته للأصغر؛ وبذلك صحّ^٢ حكم الشيخ بأن لزوم السطح للجسم بواسطة التناهي^٣؛ وهذا كلّه خبطٌ في خبطٍ؛ وكيف يكون إضافة العارض إلى معروضه سبباً لعروض ذلك العارض للمعروض و تلك الإضافة لا تعقل إلا بعد العروض؟! [١٧٩]

و تحقيق المقام هو سياق كلام خاتم الحكماء في شرح الإشارات و نقد المحصل من^٤ أن السطح مثلاً ليس هو فناء الجسم فقط؛ فإنّ الفناء لا يقبل الإشارة الحسية و السطح يقبل.

و الفحص التحقيقي يقتضي أن هناك ثلاثة أمور:

أولها: مهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين.

و ثانيها: فناء للجسم و عدم له بمعنى نفاذه و انقطاعه و انتهائه في جهة معينة لا العدم المطلق.

و ثالثها: إضافة إلى الجسم عارضة للفناء؛ فيقال له بحسب ذلك نهاية لجسم ذي نهاية.

و إنّما يستدلّ على ثبوت الأوّل للجسم بثبوت الثاني له؛ إذ هو مقارن و مستلزم للأوّل؛ و أمّا الثالث فإذا اعتبر عروضه للأوّل كان المجموع سطحاً مضافاً إلى ذي السطح، و إذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة إلى ذي النهاية. فالنهاية ليست عارضة للسطح بالقياس إلى الجسم، بل الانقطاع يعرض لامتداد الجسم أولاً ثمّ السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانياً ثمّ يعرض لهما الإضافة بالاعتبارين؛ و كذلك القول في الخطّ و النقطة.

٣. ن: - التناهي.

٢. س، ش: صحح.

١. ن: - له.

٤. س، ش، ن: - من.

فإذن عليك باعتبار الأمر في الآن و أن هناك أيضاً ثلاثة أمور:

[الف.] شيء لا ينقسم بحسب الامتداد؛ هو الآن

[ب.] وفناء للزمان عنده

[ج.] وإضافة عارضة لكلّ منهما بحسبها يقال لذلك الفناء إنه نهاية مضافة إلى

ذي نهاية هو الزمان؛ وللآن إنه آن مضاف إلى ذي الآن وهو الزمان؛ وربما يقال

بحسبها للآن إنه نهاية الزمان بمعنى أنه مقارن لما هو نهاية له^١ أعني الفناء من

حيث الإضافة.

تذييل

ربّما يقال: يطلق الخطّ و السطح باشتراك الإسم:

[الف.] على معنى لا تؤخذ في مفهومه النهاية، كما يقال: «خطّ» و يعبر به عن

مجرّد الطول مع قطع النظر عن العرض و العمق لا على أن يكون مجرّداً عن

مقارنتهما، بل على أنه طول غير ملحوظ فيه سوى حقيقة الطولية؛ أعني الامتداد

الواحد من غير منافاة لاقتران العرض و العمق به في الوجود أو لاقترانهما^٢؛ وكذا

يقال سطح لمجرّد الطول و العرض - أعني الامتدادين - مع قطع النظر عن الامتداد

الآخر و كلّ منهما بهذا الاعتبار مقدار موجود محسوس و ذلك موضوع لعلم

الهندسة.

[ب.] و على ما تؤخذ النهاية في مفهومه، كما يقال: «خطّ» و «سطح» بالمعني

المذكور ولكن يشترط أن لا يبقى شيء آخر وراءهما؛ فشيء منهما لا يصير نهاية

إلا من حيث هذا المفهوم السلبي.

وكذلك الآن و النقطة يطلقان باشتراك الإسم على معنيين: أحدهما مبدأ الكمية و الآخر ذلك المعنى بشرط لا بقاء شيء آخر ورائه؛ و ما يطلق عليه النهاية إنما هو المعنى الأخير.

و هذا هو كلام صاحب التلويحات حيث قال بعد أن قرّر أن النهايات عدمية؛ لأنها هي كون الشيء ذا كمية لا يبقى ورائها منه شيء آخر؛ فإن قيل: أستم حكمتم بأن السطح يحسّ؛ فهو موجود؟! يقال: قد يعبر عن مجرد طول بالخطّ و مع العرض بالسطح و هما من الكمية؛ فهو بالاشتراك و إلاّ النهايات عدمية من حيث عدمها لا تحسّ و الكميات ما لم يشترط فيها لإبقاء شيء آخر ورائها لا تصير نهاية؛ فلا بدّ من سلب في مفهومها؛ فما يدور على السنة المتأخرين: «أنّه يخالف الحكماء فيقول: السطح و الخطّ و النقطة عدميات» يرجع إلى افتراءٍ عليه أو سوء تفطنٍ لمرامه.

حكومة و ردع

إنّ جمهور الحكماء يقضون بوجود السطح و الخطّ و النقطة على أنّها موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع و منهم من [١٨٠] يجعلها من العوارض التحليلية للجسم - يعنى الموجودة بعين وجوده على قياس الأجزاء التحليلية - ظاناً أنّ الموجود في الأعيان ليس إلاّ الجسم ثمّ العقل بضربٍ من التحليل ينتزع منه السطح و من السطح الخطّ و من الخطّ النقطة و تحكم بأنّها موجودة في الأعيان لكن لا بوجوداتٍ منفردة عن وجود الجسم، بل بعين ذلك الوجود. و ربّما يُزعم أنّ في كلام المعلم الأوّل في إثبات تجرّد النفس^١ تصريحاً بذلك و

١. ن: - في إثبات تجرّد النفس.

أنَّ الشيخ قد حقَّقه في الشفاء ناصّاً عليه؛ وكأنِّي قد أسلفت لك ما يصدّك عن تسويغ اتّحاد العرض و الجوهر في الوجود؛ فعسى أن تكون على هدى في أمرك إن كنت من المتذكرين؛ و لستُ أفقه من قول الشيخ في الشفاء إلّا نفي التمايز بحسب الوضع دون نفي التغير بحسب الوجود؛ فهذه عبارته في فصل تجرّد النفس من طبيعيات الشفاء: «إن كان محلّ المعقولات جسماً أو مقداراً من المقادير، فإنّما أن تكون الصورة المعقولة تحلّ منه شيئاً وحدانياً غير منقسم أو^١ يكون إنّما تحلّ منه شيئاً منقسماً و الشيء الذي لا ينقسم من الجسم هو طرف نقطيّ لا محالة و لنُمتحِن أولاً أنّه هل يمكن أن يكون محلّها طرفاً غير منقسم.

فنقول: إنّ هذا محال و ذلك لأنّ النقطة هي نهاية ما لا تميّز لها عن الخطّ في الوضع أو عن المقدار الذي هو منتهٍ إليها تمييزاً يكون به النقطة شيئاً يستقرّ فيه شيء من غير أن يكون في شيء من ذلك المقدار، بل كما أنّ النقطة لا تنفرد بذاتها و إنّما هي طرف ذاتي لما هو بالذات مقدار كذلك إنّما يجوز أن يقال بوجهٍ ما إنّهُ يحلّ^٢ فيها طرف شيء حالّ في المقدار الذي هي طرفه؛ فهو متقدّر بذلك المقدار بالعرض؛ و كما أنّه يتقدّر به بالعرض كذلك يتناهي بالعرض مع النقطة؛ فيكون نهاية بالعرض مع نهاية بالذات، كما يكون امتداد بالعرض مع امتداد^٣ بالذات؛ ولو كان النقطة منفردة تقبل شيئاً من الأشياء لكان يتميّز لها ذات؛ فكانت النقطة إذن ذات جهتين:

[الف.] جهة منها تلي الخطّ الذي تميّزت عنه

[ب.] و جهة منها مخالفة لها^٤ مقابلة

فيكون حينئذٍ منفصلة عن الخطّ بقوامها و للخطّ المنفصل عنها نهاية لا محالة

٢. هامش «س» و «ش»: انحل. ٣. س: - بالعرض مع امتداد.

١. س: أن.

٤. ش، ن: له.

غيرها تلاقيها^١؛ فتكون تلك النقطة نهاية الخطّ لا هذه؛ و الكلام فيها و في هذه النقطة واحد؛ فيؤدّي هذا إلى أن تكون النقط متشافعة في الخطّ إمّا متناهية أو غير متناهية» انتهت بألفاظها.

و أمّا قوله في الشفاء: «إنّ السطح هو نفس ظاهر الجسم» فيس فيه استيجاب للاتّحاد في الوجود أصلاً.

وما يقال: [١٨١] «من اليّن أنّ الجسم في الخارج ليس شيئين أحدهما ظاهره و الثاني باطنه، بل كلاهما موجود واحد في الخارج و العقل يميّز ظاهره عن باطنه» فإنّه تخيل بلا تحصيل؛ إذ الجسم في الخارج ليس شيئين، بل الموجود في الخارج شيان: أحدهما الجسم و الآخر مقدار حالّ فيه ذو بُعدين يقال له باعتبار أنّه ظاهر الجسم.

قال الشيخ في التعليقات: «السطح يعتبر فيه أنّه نهاية و يعتبر فيه أنّه مقدار و ليس هو مقداراً^٢ بالجهة التي هو بها نهاية و نسبة ذلك المعني - و هو أنّه يمكن أن يفرض فيه بُعدان - إلى المقدارية فيه نسبة فصل إلى جنس.» [١٨٢]

ثمّ كيف يكون وجود العرض بعينه وجود الجوهر الذي هو موضوعه و وجود الجوهر هو وجود الشيء لنفسه و وجود العرض هو وجود الشيء في موضوعه؟! - أعني الوجود الرابطي - و لعلّ في قول الشيخ في التعليقات: «الوحدة و النقطة و الخطّ و السطح كلّها تحدّ من دون الموضوع و إن لم تكن توجد إلّا في موضوع» [١٨٣] كفاية.

و أيضاً: قد يتداخل سطحان أو خطّان أو نقطتان و لا يمكن أن يتداخل جسمان أصلاً؛ فلو لم يكن بين الجسم و بين تلك الأمور تغيّر بحسب الوجود مع عدم

التمايز بحسب الوضع فكيف يصحّ ذلك؟!
فإذ قد ذكرناك فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين.

استيقاظ

أليس قد ظهر بما قد سلف أن معنى كون الزمان غير قارّ الذات هو أن أجزائه لا تجتمع في الوجود دفعةً - أعني الوجود بالقياس إلى الآن - لا أنها لا توجد في الأعيان على وجه الاتصال؟! فالزمان في نفس اتصاله موجود واحد ذاته على قرار بحسب الوجود الاتصالي الوجداني في الأعيان وهو غير قارّ الذات بحسب أجزائه الحاصلة بعد تحليل الوهم إياه بالقياس إلى ما يتوهم فيه من الآنات؛ فتحقق القبلية و البعدية في الزمان إنما يكون بانفراض الآن و اتّصاف أجزائه بالمُضيّ و الاستقبال باعتبار ذواتها و هويّاتها؛ و أمّا الحركة فإنّما يتّصف بعدم قرار الذات و المُضيّ و الاستقبال من جهة مقارنة الزمان لا بذاتها.

وسيعاد في ذلك كلّ ضرب آخر من القول في مستأنف الكلام، إن شاء الله العزيز الحكيم.

فصل

في تحقيق معاني الدهر و السرمد و بيان متى الأشياء و الفرق بين الزمانيات
و الأشياء الغير الزمانية في الانتساب إلى الزمان
و أمور آخر تتمم النظر و تكمل الغرض

شرطية أسرار

ما أسهل ما يتأتى لك أن يتحدّس أن الامتداد إنّما هو من أوصاف الكمية المتّصلة
لا غير؛ فلا يوصف به الوجود أو العدم بالذات أصلاً، بل إنّما يصحّ ذلك بالعرض
على أن يكون الممتدّ حقيقةً هو الزمان و اتّصاف الوجود أو العدم بالامتداد عبارة
عن مقارنة أحدهما لما هو الموصوف به حقيقةً؛ أعني الزمان.

فوجود شيء من الموجودات لا يصلح أن يحكم عليه بامتدادٍ خاصٍّ أو
الامتداد المطلق إلّا باعتبار المقارنة لزمانٍ معيّنٍ أو لطبيعة الزمان؛ وكذلك
اللامتداد بمعنى كون الشيء دفعياً غير ممتدّ؛ فإنّ موصوفه بالذات إنّما هو الآن
طرف الزمان لا شيء آخر أصلاً؛ وأمّا الوجود أو العدم أو أيّة طبيعة كانت من

الأُمور التي هي غير الآن فلا يتَّصف بذلك المعنى إلّا باعتبار مقارنة الآن على سبيل الانطباق عليه؛ ففي طبيعة الوجود من حيث هو وجود - أي لا من حيث مقارنة الزمان و طرفه - ليس إلّا التحقق الصرف من دون أن يكون على امتداد أو لا امتداد؛ وكذلك في العدم الصرف ليس إلّا الانتفاء البحت من غير أن يتَّصف باستمرارٍ أو لا استمرارٍ؛ فلستُ أعني باللامتداد مجرد سلب الامتداد؛ أي مقابله مقابلة السلب و الإيجاب.

أفليس من البين أنّ المتقابلين تلك المقابلة لا يعرى عنهما موضوعٌ بحسب نفس الأمر البتّة وإن عريتُ عنهما الذات بحسب خصوص بعض الملاحظات التي هي أنحاء وجود الشيء في نفس الأمر؟! أعني حيث تؤخذ الذات من حيث هي، بل إنّي أعني بذلك إمّا مقابل الامتداد مقابلة العدم و الملكة الذي هو أخصّ من نقيضه بقيد الاستعداد؛ فيخلو عنهما الموضوع الغير القابل، كالوجود الذي لا يشاب بالدخول تحت الكون و العدم الذي لا يختصّ بالوقوع في زمان أو في طرفه أو الأخصّ من ذلك أيضاً؛ أي كون الشيء دفعياً غير ممتدّ منطبقاً على طرف الزمان؛ فإنّ هذا المعنى قد يكذب هو و الامتداد كلاهما معاً؛ وإن كان الموضوع على القابلية باعتبار الوقوع في أفق الزمانيات كحدوث الحركة التوسّطية المنطبقة على الآن السيّال.

فإذن إنّما يعقل الامتداد و الاستقرار و مقابلهما في الأمور الواقعة في أفق الزمانيات فقط و هناك أيضاً من قبل الزمان و طرفه لا غير؛ و الشيخ الرئيس أبو عليّ أمعن النظر^٢؛ فقال في كتاب التعليقات: «كلّ ما يكون له أوّل و آخر فينبهما اختلاف مقداري أو عددي أو معنوي؛ فالمقداري كالوقت و الوقت أو الطرف و

الطرف؛ والعددي كالواحد والعشرة؛ والمعنوي كالجنس والنوع والوجود لا أول له ولا آخر بذاته.» [١٨٤]

منهّل

مقولة متى هي نسبة ما للشيء إلى الزمان؛ وهي كونه فيه نفسه أو في طرفه؛ فإن كثيراً من الأشياء يقع في أطراف الأزمنة لا في زمان أصلاً كالتماسّة والتقاطع [١٨٥] بين الخطّين والوصول إلى ما إليه الحركة ويُستل عنها بـ «متى» ويجاب. وذكر الشيخ في قاطيغورياس الشفاء: «أنّه كما لم يكن الإضافة معنى مركّباً كذلك الأين ومتى يجب أن لا يظنّ فيهما تركيب» [١٨٦] ولخص ذلك في التعليقات بقوله: «قولنا متى وأين ليس نعني به كون الشيء في المكان أو الزمان مركّباً؛ ونعني بالتركيب الموضوع مع نسبته، بل نعني به نفس النسبتين؛ فنفس النسبة هو الأين لا المنسوب ولا المنسوب إليه ولا مجموع النسبة والمنتسبين^١؛ وكذلك الحال في الإضافة كالأخوة.» [١٨٧] ثمّ قال بعد ذلك بيسير: «متى الشيء هو كونه في زمانه؛ وقد يكون الزمان موجوداً ولا يكون ذو الزمان فيه؛ فلا يكون متى وكذلك الأين.» [١٨٨]

جمع وتفريق

أليس الأين: منه حقيقي أولي؛ وهو كون الشيء في مكانه الحقيقي؛ ومنه ما هو ثانٍ غير حقيقي؛ وهو كون الشيء في مكانه الغير الحقيقي، كالكون في الدار أو في السوق؛ ومنه جنسي، كالكون في المكان المطلق؛ ومنه نوعي، كالكون في الهواء؛

و منه شخصي، ككون هذا الشيء في هذا الوقت في الهواء و هو مكانٌ ثانٍ أو ككون هذا الجسم في هذا المكان الحقيقي؟!

فكذلك متى: منه حقيقي، ككون الشيء في زمان مطابق له لا يفضل عليه، كقولهم: «كان هذا الأمر وقت كذا»؛ و منه غير حقيقي، كقولهم: «في سنة كذا» و لم يكن الأمر في جميع السنة، بل في جزء منها؛ فالسنة نظير السوق في الآن؛ و منه جنسي، كمطلق الكون في الزمان أو في طرفه^٢؛ و منه نوعي، ككل من ذينك الكونين؛ و منه شخصي، ككون هذا الشيء في هذا الزمان المطابق له أو في هذه السنة لكن الزمان الواحد قد يكون بعينه زماناً بالتحقيق لأشياء كثيرة على سبيل المطابقة وإن كان متى كل منها هو خلاف متى الآخر؛ لأنّ كون كل واحد منها في ذلك الزمان هو غير كون الآخر؛ و لا كذلك المكان الواحد؛ فهو لا يكون مكاناً حقيقياً لعدّة فوق الواحد؛ فهناك يختلف النسبة و المنسوب إليه. اللهم! إلّا في الغير الحقيقي؛ فيختلف النسبة فقط دون المنسوب إليه.

و أيضاً: تقع^٣ المضادة في الآن؛ فإنّ الكون عند المحيط يخالف الكون عند المركز و هما معنيان يوجد^٤ لهما موضوع واحد يتعاقبان^٥ عليه و بينهما غاية الخلاف و أيون متوسطة ليس بينها تلك الغاية و ليس تقع في متى؛ فالكون في الزمان وإن كان غير الكون في طرفه على أنّ بينهما غاية الخلاف؛ فليس يوجد موضوع واحد يتعاقبان عليه أ يصير التدريجي تارةً دفعياً أخرى.

ثمّ الآن سبيله أن يقبل الأشدّ و الأضعف؛ فقد يكون إثنان كلاهما فوقين و أحدهما أشدّ فوقيّةً إلّا أنّ قبول الأشدّ و الأضعف لا يكون له باعتبار طبيعة الفوقية أو التحتيّة، بل باعتبار الإضافة إلى فوقية أو تحتية أخرى؛ فالفوق الحق لا يقبل

١. س. ش: الزوال.

٢. س: طرفه.

٣. ش: يقع.

٤. س: توجد.

٥. ن: متعاقبان.

الأشدّ والأضعف، بل الفوق المضاف إلى آخر، كما أنّ السواد الحقّ لا يكون أشدّ وأضعف، بل المضاف إلى سواد آخر.

و متى ليس على ذلك السبيل؛ فليس فيه أشدّ وأضعف مطلقاً أو بحسب الإضافة.

فإذن المقولتان لهما عوارض جامعة و عوارض فاصمة.

ذنبية

قال الشيخ في قاطيغوريوس الشفاء: «أقول: وقد هوّل فاضل المتأخرين - يعني به المعلم الثاني أبانصر الفارابي - في العبارة عن المتى الخاصّ تهويلاً مفرطاً؛ فقال: إنّ «متى» نسبة الشيء إلى الزمان الذي ينطبق نهاياته على نهايتي وجوده [١٨٩] أو زمان محدود هذا الزمان جزء منه؛ وذلك أنّه ذكر نهايتي وجوده: [١٩٠]» [١٩١] فبيّن أنّ الذي يصحّ أن يعنى الشيخ أبونصر بذلك ليس إلّا نهايتا متى الشيء ونسبته إلى زمانه.

قال بعد إبطال سائر ما تحتمله^١ العبارة: «وأما نهايتا النسبة فيمكن أن تجعل له وجه تأويل؛ فيقال: إنّ معناه أنّ متاه هو نسبته إلى زمانٍ ينطبق نهايتاه على نسبتيّن له إلى نهايتي هذا الزمان. ثمّ لا نسبة له قبل ولا بعد إليه: [١٩٢] فيجب أن يفهم قوله على هذا الوجه لكن نسبة الشيء إلى الآن الذي يقارنه عسى أن يظنّ بها أنّها ليست من مقولة متى بذاتها؛ فإن كان ذلك كذلك فكان هذا الرسم غير صحيح؛ وذلك لأنّ كون الشيء في آنٍ ما لا يحمل عليه هذا الحدّ لكن الحقّ أنّه يكون للشيء نسبة إلى الزمان لا على أنّه فيه، بل على أنّه في طرفه ومع ذلك يكون

آنيًا^١؛ فهذا يفسد ما قاله هذا الفاضل. اللهم^٢ إلا أن يحكم بأن النسبة إلى الآن ليس من مقولة متى لكنها لا مقولة لها تليق بها غير هذه المقولة و لانعلمها غير داخله في مقولة أصلاً» انتهى قوله. ثم قال: «ثم بعد هذا يظن كأن^٣ الاشتغال به يخوض بالمبتدى [١٩٣] في ما لا يعنيه.» [١٩٤]

قلت: وكأنه عني به النظر في متى الأمور الغير الزمانية؛ أعني المفارقات؛ فإنه بخلاف متى الزمانيات وان^٤ فيه لغموض يقصر عنها قواصر الأنظار؛ فالاشتغال به لا يناسب فن قاطيغورياس الموضوع لمن بضاعته من الحكمة بضاعة المبتدئين^٥.

استشهاد

ألست لو نظرت إلى قول بهمنيار في التحصيل في فصل الأين و المتى بعد إتمام^٦ الكلام فيهما؛ و ستعلم أن الأمور الزمانية التي توصف أنها في زمان فهي أمور واقعة تحت التغير و أن الأمور الثابتة لا يصح أن يقال إنها موجودة في زمان، بل لها كون آخر نبينه في مكانه لو جدت فيه سوق ذلك القول من الشفاء؟!

هداية و تحصيل

ألا إن ما ذكر هو متى الزمانيات لا غير؛ أعني الأمور الواقعة في الزمان أو في طرفه؛ و الزمان نفسه ليس^٧ لوجوده أو عدمه متى؛ فما أحسن قول الشيخ في التعليقات: «الزمان ليس وجوده في زمان فكذلك ليس بعدم في زمان؛ و الآن نفسه

٣. س، ش، ن: ثم بعد هذا نظر لكن.

٢. س: الفهم؛ ش: الفهم.

١. الشفاء: أنا.

٦. س: إيماء.

٥. س: المبتدعين.

٤. ن: انه.

٧. س، ن: - ليس.

ليس لوجوده متى بخلاف عدمه؛ فإنّ متاه نفس مجموع الزمان الذي بعده؛ وهذا كما أنّ المكان نفسه ليس له أين أصلاً والنقطة نفسها ليس وجودها في الخطّ أو النقطة و أنّها معدومة في مجموع خطّ بعدها» و أمّا الأمور الغير الزمانية فربّما يقال بحسب جليل النظر إنّ متاها يباين متى الزمانيات بالمعنى. فمتى الزمانيات هو النسبة إلى الزمان بالفيئية؛ و متى ما هو أعلى من الكون نسبته إلى الزمان بالمعنى.

ثمّ إنّ ضرباً من النظر الدقيق يأتي بفحصٍ بالغٍ فيحكم بأنّ هذا الأخير كون على طور آخر أعلى من أن يكون متى، بل إنّما هو بإزاء المتى؛ أعني كون الزمانيات في الزمان أو في طرفه؛ [١٩٥] فلا ينبغي أن يدخل ذلك في التسمية إلاّ أن يسلك مسلك التشبيه من طريق بعيد؛ فإنّ النسبة التي هي المتى تعتبر فيها انطباق المنسوب على المنسوب إليه و ما يرتفع عن الزمان لا ينسب إليه بالانطباق على شيء من الأزمنة أو الأطراف؛ بل إنّّه يحيط بالجميع؛ فبالحرى أن ينزّه عن الوقوع تحت ما يعتريه [١٩٦] هذا الاسم؛ فكيف و الزمان لا يكون له متى؛ فما ظنك بشواهد العوالي و ما هو أعلى منها؟!

تأييد تنصيبي

عساك تكون ممّن ظفر من كلام الشيخ الرئيس بقولٍ ناصٍ على ما حقّقناه. أ^١ لم يكفك قوله في رسالته المسماة الكلمة الإلهية: «سبحان الملك القهار، الإله الجبار، لا تدركه الأبصار و لا تمثله الأفكار، لا جوهر يقبل الأضداد فيتغيّر و لا عرض فيسبق وجوده الجوهر، لا يوصف بكيفٍ فيشابه و يضاهي، و لا بكمٍ فيقدّر

و يجزّى، و لا بمضافٍ فيوازي و يحاذي، و لا بأينٍ فيحاط به و يحوى، و لا بمتى فينتقل من مدّة إلى أخرى؟! و أشباه ذلك في كتبه غير محصورة فتصفّح؛ و ممّا في زُبُر مَنْ سبقه من الأقدمين ينصّ على ذلك قولُ المعلّم الثاني للحكمة في فصوصه: «هو أوّل من جهة أن كلّ زماني ينسب إليه تعالى بكونٍ فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشيء و وجد - أعني الحقّ الواجب - معه لا فيه.»^١ [١٩٧]

دعامةٌ تنويريةٌ

ألست تُدعِن أن الكائن في شيءٍ يلزمه أن يختصّ بذلك الشيء على سبيل الانطباق عليه و لا كذلك الموجود مع شيءٍ؟! فكأنك تفرّق بين المعنيين؛ فالأمر الزماني هو ما يختصّ وقوعه بالانطباق على الزمان أو على جزء من أجزائه أو على أن من الآتات؛ و ما ليس بزماني لا يكون كذلك، بل إنّما يوجد مع الزمان لا كمعيّة الزمانيات و يحيط به كلّ دفعّة؛ و الزمان لكونه متغيّراً سيّالاً بذاته فلا يكون فيه و لا معه معيّةٌ زمانيةٌ إلّا ما يتغيّر بتغيّره^٢ و يسيل بسيلانه و يصحّ أن يكون له ابتداء و انتهاء؛ و أمّا ما هو خارج عن هذه فإنّه يوجد مع الزمان المعيّة التي هي إضافة عارضة؛ فيجب أن يكون له اقتران به طبيعي؛ فيتحقّق بينهما تضافٌ بالفعل لا بالفرض؛ و ذلك بأن يكون حاملاً لمحله كالفلك أو فاعلاً لوجوده كالمبدأ المفارق.

قال الشيخ الرئيس في النجاة: «و ليس كلّ ما يوجد مع الزمان فهو فيه؛ فإنّا موجودون مع البرّة الواحدة و لسنا فيها.» [١٩٨]
و قال في الشفاء: «و من المباحث في أمر الزمان أن نعرف كون الشيء في

١. ش: - و ممّا في زُبُر... لا فيه. ٢. ن: - بتغيّره.

الزمان؛ فنقول: إنما يكون الشيء في الزمان على الأصول التي سلفت^١ بأن يكون له معنى المتقدّم والمتأخّر؛ [١٩٩] وكلّ ما له في ذاته معنى المتقدّم والمتأخّر فهو إمّا حركة أو ذو حركة. أمّا الحركة فذلك لها من تلقاء جوهرها و أمّا المتحرّك فذلك له من تلقاء الحركة» و «أمّا الأمور التي لا تقدّم فيها ولا تأخّر بوجهٍ فإنّها ليست في زمان؛ وإن كانت مع الزمان، كالعالم فإنّه مع الخردلة وليس في الخردلة؛ وإن كان شيئاً له [٢٠٠] من جهةٍ تقدّم و تأخّر مثلاً لا من جهة ما هو ذات و جوهر؛ فهو من جهة ما لا يقبل تقدّماً و تأخراً ليس في زمان و هو من الجهة الأخرى في الزمان» [٢٠١] انتهى.

وكأنّه لم يرُم حصر الزمانيات مطلقاً في الحركة و ذي^٢ الحركة؛ فكيف و أنّ ما يتوقّف على الحركة كالحوادث المرتبطة^٣ بالأزمنة و أطرافها لمن الزمانيات؟! فوجود الحادث باعتبار الحدوث و البقاء كليهما ممّا يختصّ بالوقوع في الآن أو في جزء من الزمان و ليس بحركة و لا بذي حركة؛ بل إنّما رام بالزمانيّ ما يكون زمانياً بالذات؛ أي لا من حيث كونه متوقّفاً على شيءٍ هو زمني بذاته أو بالحركة [٢٠٢] و ذي الحركة ما هو أعمّ منهما و ممّا يجرى ذلك المجرى من حيث توقّفه على الحركة؛ فالأمور الغير الزمانية هي ما لا تكون حركة و لا متحرّكاً و لا متوقّفاً في شيءٍ من الحدوث و البقاء على وجود الحركة أصلاً و ما دونها ينسب إلى الزمان أو طرفه بالفيثية؛ إنّ هذا لهو قسطاس زنة الحكمة؛ فلا عليك لو اتّخذته ميزاناً.

مشكاة فيها مصباح

إنّي إذن كدتُ أشهد أنّك تحدّستَ و تعرّفتَ أنّه إذا انتسب متغيّر إلى متغيّر بالتطابق

على أن يصلح أحدهما لأن تنفرض فيه أجزاء بإزاء ما ينفرض في الآخر؛ فينطبق كل ما انفرض فيه على ما بإزائه في الآخر^١ حصل هناك كونٌ متّصفٌ بالامتداد؛ فإن كان المنسوب إليه من المنطبقين بحيث لا يكون في طباعه قبول الانقسام أصلاً اتّصف ذلك الكون باللامتداد و يعبر عن تلك النسبة في صورتين بالفيئية؛ فالمنتسب إلى الزمان بالفيئية له كونٌ ممتدٌّ وإلى الآن بها له كونٌ غير ممتدٍّ؛ وأمّا النسبة إليهما بإضافة المعية في التحقّق لا على سبيل الانطباق؛ فهي كونٌ دهرِيٌّ لا يتصوّر فيه امتدادٌ واستمرارٌ أصلاً ولا مقابلاهما. نعم المنسوب إليه هو ما كونه ممتدّاً وما^٢ كونه غير ممتدٍّ. [٢٠٣]

قال الشيخ الرئيس في رسالة الحدود: «الدهر معنى معقول من إضافة^٣ الثبات إلى النفس في الزمان كلّهُ». [٢٠٤]

ثم إن نسبة ما هو ثابت الذات إلى ما هو غير متغيّر الذات بإضافة المعية في التحقّق هي كون سرمدِي يتقدّس عن الامتداد و مقابله في نفس الكون و في المنتسبين جميعاً. فالدهر نوع من أوعية الكون يحيط بالزمان كلّهُ؛ فهو وعاء الزمان؛ إذ معية الثابت و شيء من أبعاض الزمان و إن كان معنى غير النسبة إلى الزمان بالفيئية إلا أنّ الكون الذي بحسبها لا يسمّى دهرًا؛ والسرمد نوع آخر أرفع من الدهر أيضاً [٢٠٥] و محيط به.

والحكماء المحصلون عبّروا عن هذه المعاني بقولهم: نسبة المتغيّر إلى المتغيّر زمان و نسبة الثابت إلى المتغيّر دهر و نسبة الثابت إلى الثابت سرمد؛ ويعمّها الدوام المطلق؛ والدهر وعاء الزمان.

٣. س، هامش «ن»: إلصاق.

٢. س: + هو.

١. ن: - فينطبق... الآخر.

تزييف وهم وإزالة شك

عساك تكون ممن لن يستمع إلى مُثير فتنة التشكيك، الإمام الفاضل، فخرالدين الرازي، حيث يقول في المحصل راداً على الفلاسفة: «إنَّ^١ هذا التهويل خالٍ عن التحصيل؛ لأنَّ المفهوم من «كان» و«يكون» لو كان أمراً موجوداً في الأعيان لكان إما أن يكون قارَّ الذات؛ فيلزم أن لا يوجد في المتغيرات؛ وإن كان^٢ غير قارَّ الذات استحال وجوده في الثوابت.»

و هذا التقسيم لا يندفع بالعبارات^٣. أ و لم يكفك قولُ خاتم الحكماء، المحقق نصيرالدين الطوسي في نقده: «إنَّه لا شكَّ في أنَّ وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القارَّ الذات الثابت الوجود مع الزمان و ليس كوقوع القارَّ الذات الباقي مع القارَّ الذات الباقي كالسما مع الأرض؛ و ذلك الفرق معقول محصل سواء كان تهويلاً أو غير تهويل و ليس معيَّة المتغيّر و الثابت مستحيلًا. فإنَّا نقول: «نوح عاش ألف سنة» فانطبق مدَّة بقاءه على ألف دورة من الشمس.» [٢٠٦]

و إذا تقرّر اختلاف المعاني فللمصطلحين أن يعبروا عن كلِّ معنى بعبارة يرون أنَّها مناسبة لذلك المعنى و لا يعنون بالتحصيل هناك غير دلالة العبارات على المعاني؛ فو النفوس الصاقَّة بمشهد الحقِّ صفّاً أنَّه لقولٌ منقَّح محقَّق.

و بالجملة: هذه المعية متحققة على أنَّها ليست معية شيئين يقعان في زمان واحد؛ و هذا معنى محصل؛ فإن كان أحد المعين الذات الثابتة و الآخر الزمان كلّهُ سمي ذلك المعنى دهرًا.

و هذه المعاني و إن كانت جليّة على ذوي الحدس فربّما تكون مخبوءة تحت الاختفاء عن أنظار القاصرين^٤ و نعمًا العبارة ما قيلت: إنَّ نور الحقِّ كلّما كان

١. س: أي.

٢. س: المتغيرات و أن.

٣. س: العبارات.

٤. س: العاصرين.

أشرق وأجلّ فهو للعقول الرّمدة أضعف وأعشى.

بسط وإحكام

أليست هذه المسالك وراء مألوفات الأوهام؟ فلا علينا لو بسطنا الكلام بنمطٍ من القول يورد فيه شيء من عباراتهم؛ فلعلّ في ذلك ضرباً من الإعانة على ما نحن بسبيله.

قال الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفاء: «و الشيء الموجود مع الزمان وليس في الزمان؛ فوجوده مع استمرار الزمان كلّهُ هو الدهر وكلّ استمرار وجود واحد فهو في الدهر؛ وأعني بالاستمرار وجوده بعينه كما هو مع كلّ وقت بعد وقت على الاتّصال؛ فكأنّ الدهر هو قياس ثبات إلى غير ثبات؛ ونسبة هذه المعية إلى الدهر كنسبة تلك الفيئية إلى^١ الزمان ونسبة الأمور الثابتة بعضها إلى بعض؛ والمعية التي لها من هذه الجهة هي^٢ معنى فوق الدهر؛ ويشبه أن يكون^٣ أحقّ ما سمّي به السرمد وكلّ استمرار وجود بمعنى سلب التغيّر مطلقاً من غير قياس إلى وقت فوق فهو السرمد.» [٢٠٧]

وقال في موضع آخر من الشفاء: «معنى قولنا: «الجسم في زمان» أنّه في الحركة والحركة في الزمان وأما غير المتغيّر - أعني ما يكون قارّ الذات - فإنّما ينسب إلى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه؛ إذ ليس له جزء يطابق المتقدّم من الزمان و جزء يطابق المتأخّر منه؛ وهذا كما أنّ نسبة استمرار غير المتغيّر وثباته إلى استمرار غير المتغيّر كالسما إلى الأرض يكون بالحصول معه من غير تصوّر الحصول فيه.»

٣. س، ش، ن: - يكون.

٢. هامش «س» و «ن»: هو.

١. الشفاء: من.

ثمّ قال: «و غير الحركة أو المتحرّك إنّما ينسب إلى الزمان بالحصول معه لا فيه؛^١ وهذه المعيّة إن كانت بقياس ثابت إلى غير ثابت فهو الدهر وإن كانت بقياس ثابت إلى ثابت فهو السرمذ؛ وهذا الكون - أعني كون الثابت مع غير الثابت و الثابت مع الثابت - بإزاء كون الزمانيات في الزمان؛ فتلك المعيّة كأنّها متى للأُمور الثابتة و لا يتوهم في الدهر و لا في السرمذ امتداد و إلّا لكان مقداراً للحركة.

ثمّ الزمان كمعلولٍ للدهر و الدهر كمعلولٍ للسرمذ؛ فإنّه لولا دوام نسبة علل الأجسام إلى مبادئها ما وجدت الأجسام فضلاً عن حركاتها و لولا دوام نسبة الزمان إلى مبدأ الزمان لم يتحقّق الزمان» انتهى بالفاظه.

و في قوله: «كأنّها متى للأُمور الثابتة» إشارة إلى ما حقّقناه من التحاشي عن إثبات متى لما لا يدخل في الزمان.

و قال أيضاً: «إنّ اعتبار أحوال المتغيّرات مع المتغيّرات هو الزمان و اعتبار أحوال الأشياء الثابتة مع المتغيرة هو الدهر و مع الأشياء الثابتة هو السرمذ؛ و الدهر في ذاته من السرمذ و هو بالقياس إلى الزمان دهر؛ يعني أنّ الدهر في نفسه شيء ثابت إلّا أنّه إذا نسب إلى الزمان الذي هو متغيّر في ذاته سمّي دهرًا.»

و قال في كتاب عيون الحكمة^٢: «ذوات الأشياء الثابتة^٣ و ذوات الأشياء الغير الثابتة من جهة و الثابتة من جهة إذا أخذت من جهة ثباتها لم تكن في الزمان، بل مع الزمان؛ و نسبة ما مع الزمان و ليس في الزمان هو الدهر؛ و نسبة ما ليس في الزمان إلى ما ليس في الزمان من جهة ما ليس في الزمان الأولى أن يسمّى بالسرمذ و الدهر في ذاته من السرمذ و بالقياس إلى الزمان دهر.» [٢٠٨]

٣. شرح عيون الحكمة: + من جهة.

٢. س، ش: + و.

١. ن: - ثمّ قال... لا فيه.

و قال في كتاب التعليقات: «العقل يدرك ثلاثة أكوان:

أحدها: الكون في الزمان؛ وهو متى الأشياء المتغيرة التي يكون لها مبدأ و منتهى؛ و يكون مبدأه غير منتهاه، بل يكون متقضيًا^١ و يكون دائماً في السيلان و في تقضي حالٍ و تجدد حالٍ.

والثاني: كون مع الزمان؛ و يسمى الدهر؛ وهذا الكون محيط بالزمان و هو كون الفلك مع الزمان؛ و الزمان في ذلك الكون؛ لأنه ينشأ من حركة الفلك؛ و هو نسبة الثابت إلى المتغير إلا أن الوهم لا يمكنه إدراكه؛ لأنه رأى كل شيء في زمان و رأى كل شيء يدخله كان و يكون و الماضي و الحاضر و المستقبل و رأى لكل شيء متى إما ماضياً أو حاضراً أو مستقبلاً.

و الثالث: كون الثابت مع الثابت؛ و يسمى السرمد؛ و هو محيط بالدهر. [٢٠٩] و قال: «الشيء الزماني يكون له أول و آخر؛ و يكون أوله غير آخره.» [٢١٠] و قال: «الوهم يثبت لكل شيء متى؛ و محال أن يكون للزمان نفسه متى؛ و الفلك لا يتغير في ذاته والحركة حالة طارئة عليه.» و «أن [٢١١] ما يكون في الشيء يكون محاطاً بذلك الشيء؛ فهو متغير بتغير ذلك الشيء؛ فالشيء الذي يكون في الزمان يتغير بتغير الزمان و يلحقه جميع أعراض الزمان و يتغير عليه أوقاته؛ فيكون هذا الوقت الذي يكون مثلاً مبدأ كونه أو مبدأ فعله غير ذلك الوقت الذي يكون آخره؛ لأن زمانه يفوت و يلحق و ما يكون مع الشيء فلا يتغير بتغيره و لا يتناوله أعراضه.» [٢١٢]

ثم قال: «الدهر وعاء الزمان؛ لأنه محاط به.»

و قال في طبيعيات النجاة: «ليس كل ما وجد مع الزمان فهو فيه؛ فإنما موجودون

مع البرّة الواحدة ولسنا فيها» و عدّ ما يصحّ أن ينسب إلى الزمان بالفيئية. ثمّ قال: «فما هو خارج عن هذه الجملة فليس في زمان، بل إذا قوبل توهمه^١ مع الزمان و اعتبر^٢ له ثبات^٣ مطابق لثبات الزمان و ما فيه^٤ سمّيت تلك الإضافة و ذلك الاعتبار دهرأ له؛ فيكون الدهر محيطاً بالزمان.» [٢١٣]

و قال في رسالته المسماة الكلمة الإلهية و هي في صورة خطبة^٥ محتوية على معظمات المعارف الإلهية: «الزمان عنه في الأفق الأقصى و ناحية الجوهر الأدنى عند اشتغال الحركة على متقدّم و متأخّر و وجود الجسم في تبدّل و تغير؛ و الدهر وعاء زمانه و يفيض عنه وجود جواهر روحانية لا مكانية و لا زمانية.»

و قال بهمنيار في تحصيله: «و هذه المعية إن كانت بقياس ثبات إلى غير ثبات فهو الدهر؛ و هو محيط بالزمان؛ و إن كانت بنسبة الثابت إلى الثابت فأحقّ ما يسمّى به^٦ السرمد، بل هذا الكون - أعني كون الثابت مع غير الثابت و الثابت مع الثابت - بإزاء كون الزمانيات في الزمان؛ فتلك المعية كأنّها متى الأمور الثابتة و كون الأمور في الزمان متاها؛ فليس للدهر و لا للسرمد امتداد لا في الوهم و لا في الأعيان و إلّا كان مقدار الحركة» [٢١٤] انتهى بعبارة.

و قال خاتم الحكماء في شرح الإشارات: «إنّ الاصطلاح كما وقع على إطلاق الزمان على النسبة [٢١٥] التي تكون لبعض المتغيّرات إلى بعض في امتداد الوجود؛ فقد وقع على إطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيّرات إلى الأمور الثابتة و السرمد على النسبة التي تكون للأمور الثابتة بعضها إلى بعض» [٢١٦] فهذه ألفاظه. و لقد رمز بأنيق أسلوب الكلام إلى كشف أسرار المقام و أنّها لمن لطائف

١. النجاة: - توهمه.

٢. النجاة: + به فكان.

٣. س: ثابت.

٤. النجاة: + و.

٥. س: - خطبة.

٦. س، ش، ن: - به.

الخفّيات؛ فلا تكوننّ من الذين هم لا يشعرون.

ظنّ واستنكار

مِنَ النَّاسِ مَنْ نَزَلَ نَفْسَهُ مَنزِلَةَ الْمَفْسِّرِينَ لِأَقْوَالِهِمْ؛ فَنَظَرَ إِلَى مَا فِي شَرْحِ الْإِشَارَاتِ وَلَمْ يَطُقْ^١ الْفُطْنَةَ وَلَمْ يَذُقْ الْحِكْمَةَ وَلَمْ يَنْلِ اللَّبَّ مِنْ قَشُورِ الْعِبَارَاتِ وَتَخَيَّلَ أَنَّهُ تَوَغَّلَ؛ فَقَالَ فِي كَشْفِ الْمَقَالِ: «نِسْبَةُ الْمَتَغَيِّرَاتِ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ بِالتَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ زَمَانٌ وَدَوَامٌ صُدُورُ الْمَتَغَيِّرَاتِ عَنِ الْأُمُورِ الثَّابِتَةِ دَهْرٌ وَدَوَامٌ ثَابِتٌ بِدَوَامٍ ثَابِتٌ قَبْلَهُ بِالذَّاتِ سَرْمَدٌ».

و كَأَنَّ تَحْصِيلَ الْمَطْلَبِ سَبِيلَهُ تَحْقِيقَ مَا حَقَّقْنَاهُ وَتَفْصِيلَ مَا أَجْمَلْنَاهُ طِبَاقَ مَا لَوَّحَ إِلَيْهِ صَاحِبُ الْإِشْرَاقِ بِقَوْلِهِ فِي كِتَابِ التَّلْوِيحَاتِ: «وَكَمَا أَنَّ الشَّيْءَ فِي الْعَدَدِ إِمَّا مَبْدَأَهُ كَالْوَاحِدِ أَوْ أَقْسَامَهُ كَالزَّوْجِ وَالْفَرْدِ أَوْ مَعْدُودَهُ؛ فَفِي الزَّمَانِ مَا يَوْجَدُ كَالْمَبْدَأِ وَهُوَ الْآنَ وَأَجْزَاؤُهُ مِنَ الشُّهُورِ وَالْأَيَّامِ وَمَا يَعْدُّهُ الزَّمَانُ وَيَقْدَرُهُ^٢ كَالْحَرَكَاتِ؛ وَالجِسْمُ مِنْ حَيْثُ هُوَ جِسْمٌ لَيْسَ فِي الزَّمَانِ، بَلْ لَأَنَّهُ فِي الْحَرَكَةِ وَهِيَ فِي الزَّمَانِ؛ وَالأَشْيَاءُ الْغَيْرُ الْمَتَغَيِّرَةُ أَصْلًا كَالْعَقْلِيَّاتِ وَالتِّي تَتَغَيَّرُ وَتَثْبِتُ مِنْ جِهَةٍ كَالْأَجْسَامِ هِيَ مَعَ الزَّمَانِ لَا فِيهِ؛ وَنِسْبَةُ مَا مَعَ الزَّمَانِ إِلَيْهِ فِي الثَّبَاتِ هُوَ الدَّهْرُ؛ وَنِسْبَةُ بَعْضِهِ إِلَى بَعْضِهِ اصْطَلَحَ عَلَيْهِ بِالسَّرْمَدِ».

أوهام وتزييفات

ظَنَّتْ طَائِفَةٌ مِنْ قَدَمَاءِ الْفَلَّاسِفَةِ أَنَّ الدَّهْرَ لَيْسَ حَقِيقَتُهُ إِلَّا الزَّمَانُ الْمَجْرَدُ مِنَ الْحَرَكَةِ. قَالُوا بِنَاءً عَلَى مَا تَوَهَّمَتْهُ أَوْهَامُهُمْ مِنْ^٣ أَنَّ الزَّمَانَ جَوْهَرٌ أَزَلِيٌّ وَهُوَ

١. س: يطلق.

٢. ن: يقدر.

٣. س، ش، ن: - من.

واجب الوجود: «إنه لما كان كذلك استحال أن يتعلق وجوده بالحركة؛ فجائز أن يوجد الزمان وإن لم توجد الحركة» فالزمان عندهم تارة يوجد مع الحركة فيقدر الحركة و تارة يوجد^١ مجرداً فحينئذٍ يسمى دهرًا؛ وكأنك بتذكّار ما أسلفناه لك تدعن أن هذه خيالات فاسدة و تخيلات مضلّة.

و منهم من يقول: «إن الدهر مدّة السكون أو زمان غير معدود^٢ بحركة» و يفسده أنه لا يعقل مدّة و لازمان ليس في ذاته قبل و لا بعد قبلية و بعدية زمانيتين؛ وإذا كان فيه قبل و بعد وجب تجدد حالٍ على ما سلف؛ فلم يخل من حركة؛ و السكون يوجد فيه التقدّم و التأخّر على نحو ما أورد سالفًا.

و القيصري يتخيّل أن الدهر ليس إلّا مقدار الزمان بجملته؛ أي بماضيه و مستقبله جميعاً بحيث لا فاصل بينهما؛ و كون هذا المقدار دائماً غير منقطع الأوّل و الآخر هو السرمدة؛ [٢١٧] فنحن قد أوضحنا ما يكشف عن وهنه و يحدث بسخافته.

ذكر و إفادة

أما كان قد تحقّق لديك ممّا سلف أن القبلية و البعدية الزمانيتين لابدّ أن تكونا بحسب الزمان و انفصاله الوهمي أمّا في أجزاء الزمان فبحسب الزمان الذي هو نفس القبل و البعد و أمّا في غيرها فبحسب الزمان المحيط بالقبل و البعد؟!

فاعتبر الأمر إذن في المعية الزمانية أيضاً على تلك السياقة؛ فإنّ معية الحركة و الزمان هي متى الحركة؛ أي كون الحركة في زمان؛ و معية شيئين زمانيين هي أن متى أحدهما عين متى الآخر؛ أي كونهما في زمان واحد؛ فالمعية الأولى ليست

بحسب زمان خارج عن المعين بخلاف الثانية؛ فلا يلزم من كون الحركة في زمان كون الحركة و الزمان في زمان.

إيقاد [٢١٨] وإنارة

أَلَسْتَ تَفْطَنْتَ بِمَا تُلَى عَلَيْكَ أَنَّ مَعِيَّةَ الْأُمُورِ الْغَيْرِ الزَّمَانِيَةِ كَالْمَفَارِقَاتِ لَيْسَتْ بِحَسَبِ الزَّمَانِ، بَلْ إِنَّمَا هِيَ بِحَسَبِ الدَّهْرِ أَوِ السَّرْمَدِ؟! فَمَا بِهِ الْمَعِيَّةُ هُنَاكَ لَيْسَ إِلَّا نَفْسُ التَّحَقُّقِ الدَّهْرِيِّ أَوِ السَّرْمَدِيِّ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ لِلزَّمَانِ إِلَى ذَلِكَ الْحَرِيمِ سَبِيلٌ أَصْلًا؛ فَكَيْفَ وَ لَا تَرْتَبِطُ تِلْكَ الْأُمُورُ بِشَيْءٍ مِنَ الزَّمَانِ وَأَجْزَائِهِ بِوَجْهِهِ مِنَ الْوُجُوهِ؛ وَ فِضَانِهَا عَنْ مُبْدِعِهَا إِنَّمَا يَكُونُ بِأَنْ يَخْرِجَهَا إِلَى الْأَيْسِ مِنَ اللَّيْسِ الْمَطْلُوقِ؛ وَ لَا يَعْقِلُ أَنْ يَتَعَلَّقَ ذَلِكَ أَوْ يَخْتَصَّ بِزَمَانٍ أَوْ آنٍ؛ وَ هَذِهِ الْإِضَافَةُ ضَرْبٌ مِنَ التَّأْثِيرِ مَسْمُومٌ عِنْدَ الْحُكَمَاءِ بِالْإِبْدَاعِ وَ هُوَ أَعْلَى ضَرْبِ التَّأْثِيرِ عِنْدَهُمْ وَ سَتَعْرِفُ^١ ذَلِكَ فِي مَا بَعْدَ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

فَتِلْكَ الْمَعِيَّةُ لَيْسَتْ مَعِيَّةً زَمَانِيَّةً، بَلْ هِيَ قِسْمٌ^٢ آخِرٌ وَرَاءَ الْأَقْسَامِ الْخَمْسَةِ الْمَشْهُورَةِ لِلْمَعِيَّةِ؛ وَ هِيَ فِي الْمَفَارِقَاتِ بِإِزَاءِ الْمَعِيَّةِ الزَّمَانِيَةِ فِي الزَّمَانِيَّاتِ؛ فَإِذَنْ هِيَ قِسْمٌ سَادِسٌ لِلْمَعِيَّةِ وَ أَنَّ أَحَقَّ مَا تَسْمَى بِهِ الْمَعِيَّةُ الدَّهْرِيَّةُ وَ السَّرْمَدِيَّةُ.

ثُمَّ إِنَّ قَاطِبَةَ الْحُكَمَاءِ وَ جُمْهُورَ الْمُتَهَوِّسِينَ بِالْقِدَمِ مِنْ مُحْصِلِيهِمْ لَمْ يَذْهَبُوا عَنْ هَذِهِ الْمَعِيَّةِ وَ عَدَّهَا مِنْ أَقْسَامِ الْمَعِيَّةِ الْمَطْلُوقَةِ عَلَى أَنَّهَا مَعْنَى آخَرٌ خَارِجٌ عَنْ تِلْكَ الْخَمْسَةِ. فَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَهَا قِسْمًا سَادِسًا؛ وَ مِنْهُمْ مَنْ جَعَلَ أَحَدَ الْأَقْسَامِ الْخَمْسَةِ مَعْنَى هُوَ الْقَدْرُ الْمَشْتَرَكُ بَيْنَ الْمَعِيَّةِ الزَّمَانِيَةِ وَ الْمَعِيَّةِ الدَّهْرِيَّةِ وَ السَّرْمَدِيَّةِ؛ وَ ذَلِكَ الْمَعْنَى هُوَ مَطْلُوقُ الْاجْتِمَاعِ فِي التَّحَقُّقِ أَعَمٌّ مِنْ أَنْ يَكُونَ بِحَسَبِ الزَّمَانِ أَوِ الدَّهْرِ

أو^١ السرمدة.

قالوا: العلة التامة والمعلول إمّا أن يكون كلاهما زمانيين أو كلاهما غير زمانيين أو أحدهما زمانياً^٢ والآخر غير زمني؛ ولا محالة يكون الغير الزمني هو العلة دون المعلول؛ فقسّموا معيّتهما بحسب هذه الأقسام إلى الزمانية والدهرية والسرمدية؛ وجعلوا معيّة الواجب الوجود - تعالى - بالنسبة إلى معلولاته المجردة بالنسبة إلى الزمان والزمانيات سرمدية ودهرية؛ وحكموا بامتناع اتّصافه - تعالى - بالمعيّة الزمانية أصلاً، بل قد نزهوه - تعالى - عن التقدّم الزمني أيضاً؛ لأنّه ليس زمانياً، بل هو محيط بالزمان؛ والمتقدّم على الشيء تقدّمًا زمانياً لا يكون إلّا من الزمانيات.

قال الشيخ الرئيس في كتاب التعليقات: «نسبة الأوّل - تعالى - إلى العقل الفعّال أو إلى الفلك نسبة غير متقدّرة زمانية، بل نسبة الأبديات [٢١٩]؛ ونسبة الأبديات إلى الأبديات تسمّى السرمدة والدهر؛ والزمان يدخل فيه ما هو متغيّر؛ ونسبة الأبديات إلى الزمان هو الدهر؛ فإنّ الزمان متغيّر والأبديات غير متغيّرة.» [٢٢٠]

وقال فيه أيضاً: «إمّا أن يكون الشئان معاً في الوجود أو في الزمان أو في شيء ثالث ينسبان إليه؛ والعلة والمعلول هما معاً وهما متلازمان؛ ولا يجوز أن يكونا معاً في الوجود؛ لأنّ العلة أقدم من المعلول [٢٢١] ولا في الزمان إن كانا غير زمانيين» [٢٢٢] انتهى؛ ومراده أنّ معيّتهما ليس في مرتبة الوجود، بل في الوجود باعتبار الدهر أو السرمدة.

قال في إلهيات الشفاء: «إنّه إذا صار - أي الشيء الذي هو العلة - بحيث يصلح

أن يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط باقي وجب عنه وجود المعلول؛ فإذا
وجود كل معلول واجب مع وجود علته ووجود علته واجب عنه وجود المعلول و
هما معاً في الزمان أو الدهر أو غير ذلك ولكن ليسا معاً في القياس إلى حصول
الوجود؛ وذلك لأن وجود ذلك لم يحصل من وجود^١ هذا؛ فذلك له حصول وجود
ليس من حصول وجود هذا ولهذا حصول وجود وهو من حصول وجود ذلك؛
فذلك أقدم بالقياس إلى حصول الوجود» [٢٢٣] انتهى. [٢٢٤]

و قال بهمنيار في التحصيل: «و هما - أي العلة و المعلول - معاً في الزمان أو
الدهر لا في حصول الوجود» [٢٢٥] و ان كتب أساطين الحكمة بنظائر ذلك
لمشحونة؛ ففي شرح حكمة الإشراف قول بهذه العبارة: «و قد يكونان - أي العلة و
المعلول - في الزمان معاً و ذلك إذا كانا زمانيين و لذلك قال - يعنى مصنف حكمة
الإشراف - : «و قد يكونان كذلك» لأنهما قد لا يكونان كذلك كما في المجردات و
كيف ما كان لا يتخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة زمانيين كانا أو لا؛ و
منه يعلم أن [٢٢٦] تقدّمها عليه ليس زمانياً» [٢٢٧] انتهت بألفاظها و فيه عند
أقسام المعية و كذلك المعلول على خمسة أقسام أمّا بالزمان فظاهر كالعلة مع
المعلول و ذلك في غير المفارقات لأنها غير زمانية.

و في شرح التلويحات بعد ذكر أنواع التقدّم: «و بما علم من حال المتقدّم يعلم
حال المتأخّر و المعية إلا أن المفارق بالكلية لا يصدق عليه المعية الزمانية لكونه
ليس زمانياً؛ والجسمان لا يصحّ بينهما المعية المكانية من جميع الوجوه لاستحالة
اجتماعهما في مكان واحد» نجزت عبارته.

و الذي يشبه أن يكون أخرى و أحقّ هو أن تجعل المعية ستة أقسام و القسم

السادس قدراً مشتركاً بين المعية الدهرية و السرمدية؛ لأنّ ما به المعية فيهما - أعني الدهر و السرم - متشاركان في عدم الاتّصاف بالامتداد و مقابله، كما أنّهم جعلوا السبق بالذات قدراً مشتركاً بين السبق بالطبع و السبق بالعلية؛ لأنّ ما به السبق فيهما هو الوجود إمّا باعتبار نفسه أو باعتبار كيفيته؛ أعني الوجوب.

و كأنّ الكلام قد بلغ نصاب الحقّ و مبلغ الكفاية؛ فإنّ بما دونه يتبسّر سليمُ الفطنة و بما فوق الفوق لا يهتدى سقيمُ الفطرة؛ «فَكُلُّ مُيسَّرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ» [٢٢٨].

تفسير

كأنّك إذن بما تحقّق لديك استشعرت سرّاً قول سيّدنا و مولانا أمير المؤمنين، عليّ بن أبي طالب^٢ - عليه أزكى الصلوة و أوفى التحيّة - في خطبة يصف بها توحيد الباري - تعالى شأنه - و يمجّد بها جلاله و عزّه: «مع كلّ شيء لا بمقارنة و غير كلّ شيء لا بمزايلة» [٢٢٩]

مُحاجة برهانية فيها مَحجة شعشعانية

يا ليتك كنت ذا لسانٍ طَلِقٍ عقلانيّ غير جسمانيّ؛ فتقول لزمرة المتهوّسين بالقدّم: يا قوم! أليست المعية في المعاني المختلفة جارية مجرى التقدّم و التأخّر؛ فكلّ إثنيين من هذه الثلاثة بمعنى من تلك المعاني مقابلان للثالث بذلك المعنى؛ فإذا تحقّق في المعية معنى^٣ لا يتخلّف بحسبه وجود أحد المعين عن وجود الآخر من دون مدخلية للزمان فيه أصلاً، بل على أن يكون ما به المعية أمراً آخر غير المقدار المتقضي المتجدّد^٤ أو طرفه؛ أما يلزم بإزاء ذلك معنى في التقدّم و التأخّر أيضاً به

١. س، ن: - سرّ.

٢. س، ن: - سرّ.

٣. س: - معنى.

٤. س: المتجدد.

يتخلف المتأخر عن المتقدم من دون أن يدخل الزمان في ما به التخلف، بل على أن يكون ما به التقدم و التأخر شيئاً آخر غير مقدار الزمان أو طرفه يعبر عنه بالدهر أو السرمد؟! [٢٣٠]

فلم تخادعون الحكمة و تخذعون العقل و تعادون الحق و تتعدون عن السبيل و أنتم تشعرون؟! فهذا النحو من التقدم معنى معقول سواء تحقق في مادة أو لم يتحقق؛ فذلك أمرٌ يتبين بضربٍ آخر من النظر يبين أن بعض المعلولات أخرج من العدم الصرف الذي لا يتصور فيه الامتداد و لا مقابله إلى الوجود^١ الذي هو أيضاً^٢ كذلك من غير أن يرتبط بزمانٍ أو آنٍ؛ فلا يسوغ لكم إلا الاعتراف بأن هذا السبق أمرٌ محصلٌ عند العقل.

نعم لو ادّعيتم أنه يمتنع أن يتصف به شيء أصلاً لسمع منكم لو استطعتم إلى الإتيان بساطع البرهان سبيلاً؛ وهذا كما أن المعية المكانية عندكم معنى معقول بإزاء التقدم المكاني. ثم البرهان يحقق أنه ليس لها معروض أصلاً لامتناع وقوع جسم في مكان جسم إلا على التعاقب؛ فهلاً اعترفتم بمثل ذلك هناك أيضاً؟! ولكن ﴿مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ [٢٣١].

تذكرة وهداية^٣

كأنه قد قرع سمعك ما ذهبت الفلاسفة إليه من^٤ أن ترتب أجزاء الزمان و تعاقبها إنما يكون بالقياس إلى ما يقع وجوده^٥ تحت الكون و في حیطة الزمان؛ وأما ما يتعالى عن أفق الزمان و يرتفع عن محتد الزمانيات كالواجب الوجود - تعالى - فإن وجوده ليس مشمولاً للزمان و لا هو مقارن للزمانيات مقارنةً زمانيةً، بل هو

٣. س: هداية.

٢. ن: أيضاً.

١. ش: الوجود.

٥. ش: وجود.

٤. س، ش، ن: - من.

وجود صرف سرمدي محيط بالامتداد والاستمرار والزمان والزمانيات؛ فالأمور^١ التدريجية لا تعاقب لها بالنسبة إليه^٢ أصلاً، بل إنما تحضر عنده دفعةً غير متخلف آخرها^٣ عن أولها^٤ في الحضور عنده.

وبالجملة: أنَّ علّة الزمان والأكوان الزمانية لا تكون تحت الكون والزمان، بل يكون كوناً بنوع آخر أعلى وأرفع محيطاً بالزمان مع ما فيه من سلسلة الزمانيات، بل بجميع الأشياء من أولها إلى آخرها ضرباً ما من الإحاطة أعلى وأشدّ من التي لمحيط الدائرة بالنسبة إلى سطحها أو مركزها أشدّيةً غير متناهية المراتب^٥؛ فتلك الأشياء من مبدأها كنحو الظلّ من ذي الظلّ، بل هو أرفع من ذلك كلّ. فكم بين الإحاطة الوهمية الزمانية أو الحسّية المكانية وبين الإحاطة النورية العقلية السرمدية.

فإذن الأوّل - تعالى - كما لا يقرب منه مكان بالنسبة إلى مكان، بل^٦ الأمكنة والمكانيات متساوية الأقدام جميعاً بالنسبة إليه فكذلك لا يقرب منه زمان بالنسبة إلى زمان^٧؛ فليس هناك ماض أو مستقبل أو حال، بل هو محيط بالكلّ دفعةً واحدة؛ ومن ذلك يُعلم الأمر في المراتب العالية على الزمان من الجواهر المفارقة.

زيادة هداية^٨

فالامتداد الزماني المتّصل الذي هو سنخ التغيّر وعنصر التقضي والتجدّد وفلك المتغيّرات وعرش الزمانيات يحضر بما يحتفّ هو به من الحوادث الكونية عند

٣. س: آخره.

٤. س، ن: + ان.

٢. ش: - إليه.

٥. س، ش: المرات.

٨. ش: هداية زيادة.

١. ش: فإنّ الامور.

٤. س: + لا.

٧. س، ن: الزمان.

مُبدِع الكلّ أزلاً و أبداً. أليس حضور الشيء عنده هو بعينه علمه بذلك الشيء و عقله للأشياء هو فيضانها عنه معقولة؟!

فإذن هو يعلم جملة الزمانيات كلّاً منها في وقته علماً غير زماني و يشاهد ما بينها^١ من الأزمنة؛ فلا يفوته شيء و لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في الأرض و لا في السماء [٢٣٢] و لا أصغر من ذلك و لا أكبر؛ و هو بكلّ شيء محيط. [٢٣٣] فهذا ما حقّقه الحكماء مشأؤوهم و رواقيوهم. قال المعلم الأوّل، أرسطوطاليس^٢، في كتاب أثولوجيا: «إنّ كلّ علمٍ كائنٍ في العالم الأعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمانٍ؛ لأنّ الأشياء التي في ذلك العالم كوّنّت بغير زمان» [٢٣٤] وزاده الشيخ الرئيس بياناً في كتاب التعليقات فقال: «لو كانت الصور العقلية فائضة عن الأوّل لا معاً و لا دفعةً واحدةً بلا زمانٍ، بل شيئاً بعد شيء لم تكن معقولة بالحقيقة، بل كانت مادّية؛ إذ كانت تكون بعد ما لم تكن و لو كانت حادثة؛ و لو كان^٣ هو لا يدركها بالفعل معاً، بل شيئاً بعد شيء لكان فيه أيضاً قوّة تقبل الأشياء بعد ما لم تقبلها و كان مادّياً.» [٢٣٥]

تشبيه و تمثيل

ألست إذا أخذتَ خطاً تختلف أجزأؤه لوناً؛ فأمررتَه في محاذات ما تضيق حدّته عن الإحاطة بتلك الجملة دفعةً كذرةً أو غيرها وجدتَ ما هي متساوية الحضور لديك لقوّة إحاطتك متعاقبةً في الحضور لديها لضيق حدّتها؟ فاعتبر الأمر في الامتداد الزماني بما فيه من الحوادث المرتبطة بالأزمنة أو الآنات المنتزعة عنه و اختلاف حضورها بالقياس إلى الزمانيات و إلى ما هو خارج عنها

٣. س، ش، ن: - حادثة و لو كان.

٢. س: أرسطوطاليس.

١. س: بينهما.

تعاقباً ومعيةً.

قال في أثولوجيا: «البصر إذا رأى شجرةً رآها^١ من أصلها إلى فرعها دفعةً واحدةً يعلم أصلها قبل أن يعلم فرعها بنوع ترتيبٍ وشرح لا بنوع زمانٍ؛ لأنَّ^٢ البصر إنما رأى أصل الشجرة و فرعها و ما بينهما دفعةً واحدةً؛ فالبصر يعرف أوّل الشجرة و آخرها بالترتيب لا بالزمان، على ما قلنا؛ فإن كان البصر يعلم ذلك فبالحريّ أن يكون العقل يعلم أوّل الشيء و آخره بالترتيب لا بالزمان؛ و الشيء الذي يعلم أوّله و آخره بالترتيب لا بالزمان^٣ يعرف كلّ دفعةً واحدةً معاً.» [٢٣٦] و ذكر فيه أيضاً: «إنّ الإنسان الحسّي إنّما هو صنم للإنسان العقلي و ظلّ له؛ و الإنسان العقلي روحاني و جميع أعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد و لا مواضع الأعضاء كلّها مختلفة لكنّها كلّها في موضع واحد.» [٢٣٧] فهذه أمور شبّه بها المرام تارةً و تضرب بها له الأمثال أخرى^٤؛ فانتقل من ذلك إلى اعتبار الأمر في العالم العقلي و تفتنّ أنّ الأزل عند مبدأ الأوّل لا يقع حيث لا يقع الأبد، بل هما و موقعاهما هناك واحد و مع ذلك فإنّه يشاهد ما بينهما من الامتداد؛ و نعم القول فيه ما في إلهيات الشفاء من^٥ أنّ هذا من العجائب التي يحوج تصوّرها إلى لطف قريحة.

كشف و شرح

كأنّه استبان بما ذكر أنّ الحكماء إنّما ينفون عن المبدأ الأوّل - تعالى - نحو العلم - أعني^٦ العلم الزماني - لاشيئاً من المعلومات، كما أنّهم في تحقيق علمه - تعالى -

١. ش: رأى. ٢. ن: لا بنوع زمانٍ على ما قلنا فإن كان.

٣. ن: - لا بالزمان. ٤. ن: - أخرى. ٥. س، ش، ن: - من.

٦. ش: - العلم أعني.

بالجزئيات إنما ينفون عنه^١ نحو العلم الإحساسي أو التخيلي لا انكشاف شيء من
الجزئيات^٢. فلقد حقق القول فيه^٣ خاتم الحكماء نصير الدين الطوسي رحمته حيث
قال في أجوبة الأسئلة القنوية كاشفاً عن مقالته: «أما نفي تأثير الحق في
الموجودات و نفي تعلّقه بالجزئيات فمما أحال عليهم مَنْ لم يفهم كلامهم وكيف
ينفون تأثيره في الموجودات بعد أن جعلوه مبدأ الكل؟! وكيف ينفون تعلّقه
بالجزئيات^٤ وهي صادرة عنه وهو عاقل لذاته عندهم ومذهبهم أن العلم بالعلّة
يوجب العلم بالمعلول؟! بل لما نفوا عنه الكون في المكان جعلوا نسبة جميع
الأماكن إليه نسبةً واحدةً متساويةً ولما نفوا عنه الكون في الزمان جعلوا نسبةً
جميع الأزمنة ماضيها ومستقبلها وحالها إليه نسبةً^٥ واحدةً؛ فقالوا: كما أن العالم
بالأمكنة إذا لم يكن مكانياً يكون عالمياً بأنّ زيداً في أيّ جهةٍ من جهات عمرو و
كيف يكون الإشارة إليه وكم بينهما من المسافة وكذلك في جميع ذرات العالم و
لا يجعل نسبة شيء منها إلى نفسه لكونه غير مكاني؛ كذلك العالم بالأزمنة إذا
لم يكن زمانياً يكون عالمياً بأنّ زيداً في أيّ زمانٍ يولد و عمرواً في أيّ زمانٍ وكم
يكون بينهما من المدة وكذلك في جميع الحوادث المرتبطة بالأزمنة ولا يجعل
نسبة شيء منها إلى زمان يكون حاضراً له^٦؛ فلا يقول: «هذا مضيّ» و «هذا ما
حصل بعد» و «هذا موجود الآن» بل يكون جميع ما في الأزمنة حاضراً عنده
متساوي النسبة إليه مع علمه بنسب البعض إلى البعض و تقدّم البعض على
البعض».

و إذ تقرّر هذا عندهم و حكموا به و لم يسمع هذا الحكم أو هام المتوغلين في

٣. ن: - فيه.

٢. ن: - من الجزئيات.

١. ش: + تعالى؛ ن: - عنه.

٦. س: حالها إليها.

٥. ن: تعلّقه الجزئيات.

٤. س، ن: - قدّس سرّه.

٧. ن: - له.

المكان و الزمان حكم بعضهم بكونه مكانياً و يشيرون إلى مكانٍ يختصّ به و بعضهم بكونه زمانياً و يقولون: «إنّ هذا فاته» و «إنّ ذلك ما يحصل^١ له بعد» و ينسبون من ينفي ذلك عنه إلى القول بنفي العلم بالجزئيات الزمانية و ليس كذلك.

تقرير و بسط

قال أرسطوطاليس في أثولوجيا [٢٣٨]: «إنّ كلَّ فعل^٢ فعله البارى الأوّل - عزّ وجلّ - فهو تامّ كامل؛ لأنّه علّة ثابتة ليس من ورائها علّة أخرى؛ و لا ينبغي لمتوهم^٣ أن يتوهم فعل من أفاعيله ناقصاً؛ لأنّ ذلك لا يليق بالفواعل الثواني - أعني العقول - فبالحرى أن لا يليق بالفاعل الأوّل، بل ينبغي أن يتوهم المتوهم أن أفعال الفاعل الأوّل هي قائمة عنده و ليس شيء عنده أخيراً، بل الشيء الذي عنده أوّلاً هو ههنا أخيراً^٤ و إنّما يكون الشيء أخيراً لأنّه زمني و الشيء الزمني لا يكون إلّا في الزمان الذي وافق أن يكون فيه؛ فأما في الفاعل الأوّل فقد كان لأنّه ليس هناك زمان؛ فإن كان الشيء الملاقي في الزمان المستقبل هو قائم هناك فلا محالة أنّه إنّما يكون هناك موجوداً قائماً، كما أنّه سيكون في المستقبل؛ فإن كان هذا هكذا فالشيء إذن الكائن في المستقبل هو هناك موجود قائم لا يحتاج في تمامه و كماله هناك إلى أحد الأشياء البتّة.

فالأشياء إذن عند البارى - جلّ ذكره - كاملة تامّة، زمانية كانت أم غير زمانية؛ و^٥ هي عنده دائماً و كذلك كانت عنده أوّلاً كما تكون^٦ عنده أخيراً؛ فالأشياء الزمانية إنّما يكون بعضها من أجل بعض؛ و ذلك أن الأشياء إذا هي امتدّت و انبسطت و بانت عن البارى الأوّل كان بعضها علّة كون بعض؛ و إذا كانت كلّها معاً و

٣. س، ش: لا ينبغي ما يوهم.

٦. ش: كانت.

٢. س، ن: كان.

٥. ن: - و.

١. ش: حصل.

٤. س، ش: أخيراً.

لم تمتدّ و لم تنبسط و لم تبين عن الباري الأوّل لم يكن بعضها علّة كون بعض، بل يكون الأوّل علّة كونها كلّها.» [٢٣٩]

وقال فيه [٢٤٠] أيضاً: «القيام هناك دائم بلا زمان ماضٍ ولا آتٍ؛ فإنّ الآتي^١ هناك حاضر و الماضي موجود؛ لأنّ الأشياء التي هناك دائمة على حال واحدة لا يتغيّر ولا يستحيل.» [٢٤١]

وقال الشيخ الرئيس في كتاب التعليقات: «و المعقولات صادرة عنه على مراتبها و اختلاف أحوالها من الأبدية و الحادية و القارّة و غير القارّة؛ فهي كلّها حاصلة له بالفعل؛ و هذا كما تقول: إنّ الأشياء الموجودة دائماً و الموجودة في وقت بعد وقت و الشيء المتقضي^٢ شيئاً فشيئاً كالزمان و الحركة التي غير موجودة الجملة و القارّة بالجملة و المعدومة في الماضي^٣ و المعدومة في المستقبل كلّها بالإضافة إليه موجودة و حاصلة بالفعل؛ لأنّه سبب وجودها و مبدأ الأسباب التي توجد عنها؛ و هو يعقل ذاته و لوازمه و لوازم لوازمه إلى أقصى الوجود و كلّ المعقولات حاصلة له حاضرة عنده و حالها عنده بالسواء في كلّ حال - أعني قبل وجودها و بعد وجودها و مع وجودها - و^٤ لا يتغيّر بوجه^٥؛ و هو يعقل الأشياء معاً و لا يعقلها شيئاً فشيئاً.» [٢٤٢]

وقال فيه أيضاً: «علم الباري بالأشياء الجزئية هو أنّه يعلم الأشياء من ذاته و ذاته مبدأ لها؛ فيعلم أوائل الموجودات و لوازمها و لوازم لوازمها إلى أقصى الوجود؛ و كلّ شيء فإنّه بالإضافة إليه واجب الوجود و بسببه فهو موجود بالإضافة إليه ممّا وجد و ممّا يوجد؛ فإذا كانت للأشياء الجزئية أسباب^٦ يلزم عنها

١. أثولوجيا: الآنى.

٢. ش: المتقضى.

٣. ش: الزمان.

٤. ش: - و.

٥. التعليقات: بوجودها.

٦. التعليقات: كانت الاشياء الجزئية أسباباً.

تلك الجزئيات و لتلك الأسباب أسباب حتّى ينتهي إلى ذات الأوّل و هو يعلم ذاته و يعلمه سبباً للموجودات و يعلم ما يلزم عن ذاته و ما يلزم عن لازمه و كذلك هلمّ جرّاً حتّى ينتهي إلى الجزئي؛ فإنّه يعلمه لكن يعلمه بعلمه و أسبابه.»
ثمّ قال: «و يعلم الأشياء الغير المتناهية على ما هي عليه من اللاتناهي بأسبابها؛ و يعلم الزمان الغير الثابت الذي يتقضي شيئاً فشيئاً بعلمه و أسبابه.»
ثمّ قال: «فيكون علمه محيطاً بجميع الأشياء؛ فلا يكون لعلمه تغير؛ فإنّ معلومه لا يتغير.»

ثمّ قال: «فلا تخفى عليه خافية.»

و قال: «و هو يعلم الأشياء الغير المتناهية؛ فعلمه غير متناهٍ.
و قد يتشكك فيقال: إنّ تلك الأشياء غير موجودة بالفعل بل بالقوّة؛ فبعض علمه يكون بالقوّة أو يكون لا يعلمها. فيقال: إنّ كلّ شيء فإنّه واجب بسببه و بالإضافة إليه؛ فيكون موجوداً بالفعل و بالإضافة إليه؛^١ فسبب وجود كلّ موجودٍ هو أنّه يعلمه؛ فإذا علمه فقد حصل^٢ وجوده؛ فهو يعلم الأشياء دائماً.»
ثمّ قال: «الأسباب كلّها عند الأوائل واجبات و ليس هناك إمكان البتّة؛ و إذا كان شيء لم يكن في وقتٍ فإنّما يكون ذلك من جهة القابل لا من جهة الفاعل؛ فإنّه كلّما حدث استعداد من المادّة حدثت فيها صورة من هناك؛ إذ ليس هناك منع و لا بخل^٣؛ فالأشياء كلّها واجبات هناك لا تحدث وقتاً و تمتنع وقتاً و لا تكون هناك كما تكون عندنا.

و قد يُتشكك فيقال: إذن الأفعال كلّها طبيعية لا إرادية.

و الجواب: إنّ إرادتها على هذا الوجه؛ إذ هو دائم الفيض؛ فالامتناع من جهة

١. ن: - فيكون موجوداً بالفعل و بالإضافة إليه.

٢. س: قد حصل.

٣. التعليقات: لا تخل.

القابل.» [٢٢٣]

و قال فيه أيضاً: «علم الأوّل من ذاته و ذاته سبب للأشياء كلّها على ترتيبها؛ فعلمه بالأشياء هو نفس وجودها؛ فهو يعلم الأشياء التي لم توجد بعد على أنّها لم توجد بعد و يعرف أوقاتها و أزمنتها و لوازمها؛ وإذا وجدت تلك الأشياء لم يتجدّد علمه بها؛ فيستفيد من وجودها علماً مستأنفاً.»

ثمّ قال بعد أن حقّق أنّه - تعالى - يعلم أشخاص الزمان و أشخاص كلّ شيء و الأزمنة التي بينها علماً بسيطاً و كذلك: «أحوال كلّ شخص و أفعاله و تغيّراته و اختلافات الأحوال به و عدمه و أسباب عدمه على الوجه الكلّي - أعني الذي لا يتغيّر البتّة و لا يزول بزواله - فلا يجوز أن يدخل علمه الماضي و الحاضر و المستقبل من الزمان كقولك: «كان» و «سيكون» و «هو كائن» من حيث هو كذلك.» [٢٢٤]

و قال فيه أيضاً: «الباري^٢ يعقل كلّ شيء من ذاته لا من ذلك الشيء و^٣ لا من ذاته و لا من وجوده و لا من حال من أحواله؛ فإنّه إن كان يعقله لا من ذاته، بل من خارج عن ذاته لكان فيه انفعال و كان هناك قابل لذلك المعقول؛ لأنّه يكون له بعد ما لم يكن و يكون على الجملة له حال لا يلزم عن ذاته، بل عن غيره؛ و إذ هو مبدأ كلّ شيء فهو يعقل ذاته و يعقل ما هو مبدأ له و هو العقل الفعّال؛ و يعقل^٤ أنّه مبدأ له و يعقل ما بعده و لوازمه و ما بعد ذلك إلى ما لا يتناهى و يعقل الأشياء الأبدية أنّها أبدية و الأشياء الفاسدة أنّها فاسدة؛ إذ يعقل أسبابها و عللها و لوازمها؛ و يعقل الأشياء الزمانية و الزمان؛ إذ هو من لوازمها؛ و يعقل المتحرّك و الحركة و أنّها زمانية و متحرّكة؛ و يعقل الشخصيات من الفاسدات من جهة عللها

١. س: + شيء.

٢. ن: + تعالى.

٣. ش: - و.

٤. س: العقل.

وأسبابها.»

ثمّ قال: «و يعلم كلّ شيء كما هو موجود بعلمه و أسبابه و يعلم المعدومات بعلم أعدامها و أسبابها و يكون علمه بها سبب وجودها لا وجودها سبب علمه؛ و ذلك بخلاف أحوالنا؛ فإنّا نعلمها من وجودها و نعرف^١ الجزئيات من جهة كليّة.» [٢٤٥]

و قال فيه أيضاً: «العقليات المحضة ثابتة لا يجوز عليها الانتقال و التغيّر؛ و معقولاتها تكون حاضرة معها دائمة^٢ لا يحتاج فيها إلى انتقال من معقول إلى معقول آخر؛ و النفس و إن كانت عقلاً فإنّ تعلّقاتها مشوبة بتخيّل؛ فلذلك يصحّ عليها الانتقال من معقول إلى معقول و تستعدّ بهذا المعقول لمعقول آخر.» [٢٤٦]

و قال فيه أيضاً: «أنا إذا علمت جزئياً^٣ ككسوف ثمّ علمت لا كسوفاً؛ فليس علمي بالأوّل هو علمي بالثاني؛ لأنّ ذلك قد تغيّر؛ لأنّي أعلم كلّ واحد منهما في آنٍ مفروض و أكون قد أدخلت الزمان في ما بينهما؛ فتغيّر علمي^٤.»

ثمّ قال: «لو أدركنا هذا الجزئي من جهة علله و أسبابه الكلّية و علمنا صفاته المشخّصة له بأسبابها و عللها الكلّية لكان علمنا هذا كلياً لا يتغيّر بتغيّر المعلوم في ذاته؛ فإنّ أسبابه و علله الكلّية^٥ مشخّصاته لا يتغيّر و لا تفسد.»

ثمّ قال: «مشخّصاته و إن كانت جزئية فإنّ لها عللاً و أسباباً كليّة لا تتغيّر؛ و الباري يعلمها كلّها كليّةً و هو يعرف أوائلها من ذاته؛ لأنّ وجودها عنه و هو يعرف ذاته و يعرفها علّةً و أوّلاً لصدور الموجودات عنه؛ فعلمه غير مستفاد من خارج يلزم ذاته و ذاته لا تتغيّر.»

ثمّ قال: «الأوّل يعرف الشخص^٦ و أحوال الشخصية و وقته الشخصي و مكانه

٣. التعليقات: + ما؛ س، ن: جزئيات.

٦. التعليقات: الشخصي.

٢. التعليقات: دائرة.

٥. التعليقات: + لا.

١. ش: نصرف.

٤. التعليقات: على.

الشخصي من أسبابه و لوازمه الموجبة له المؤدية إليه؛ و هو يعرف كل ذلك من ذاته؛ إذ ذاته هو سبب الأسباب؛ فلا يخفى عليه شيء و ﴿لَا يَغْرُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾ [٢٤٧].»

ثم قال: «ينبغي أن نجتهد في أن لانجعل علمه عرضة للتغير و الفساد البتة بأن نجعله زمانياً أو مستفاداً من الحس و من وجود الموجودات؛ فيلزم ذاته أن أدخل في علمه الزمان فيكون^١ متغيراً و فاسداً؛ لأن الشيء يكون في وقتٍ بحالٍ و يكون في وقتٍ آخر بحالٍ آخر.»

ثم قال: «الأول يعرف هذا الكسوف الجزئي بأسبابه المؤدية إليه^٢ و وقته الشخصي الذي يكون فيه بأسبابه الموجبة له و يعرف مقدار لبثه بسببه و يعرف انجلائه بالسبب الموجب له؛ و كل ذلك يعرفه^٣ كلياً بأسبابه المؤدية إليه الموجبة له و يعرف المدة التي بين الكسوفين و جميع أحواله و أسبابه الشخصية؛ فلا يتغير علمه بتغير هذه الأشياء و^٤ تشخصها^٥؛ إذ ليس يعرفها مشاراً إليه.»

ثم قال: «الشيء المشار إليه لا يعرف معقولاً إنما يعرف محسوساً.»

ثم قال: «العلم في الأول غير مستفاد من الموجودات، بل من ذاته؛ فعلمه سبب لوجود الموجودات؛ فلا يجوز على علمه التغير؛ و علمنا مستفاد من خارج؛ فيكون سببه وجود الشيء؛ و إذ كنا لاندرك إلا الجزئيات المتغيرة فعلمنا يتغير؛ و لأنها تبطل فيبطل علمنا بها.» [٢٤٨]

ثم قال بعد قسطٍ من القول: «هو يعرف كل واحد من الأشخاص و الأعراض و الصور مرةً واحدةً و يكون كلها متميزة عنده بأعراضها و صورها؛ فأنا و أنت متميزان عنده بصورنا و أعراضنا و لواحقنا؛ و كذلك الكسوفات الجزئية كلها

٣. ش: يعرف.

٢. ن: - إليه.

١. س، ش، ن: أن يكون.

٥. س: تشخصاً.

٤. س، ن: - و.

متميّزة عنده بأعراض كلّ واحد منها؛ و الأزمنة أيضاً متميّزة عنده بصورها و أعراضها؛ فإنّه يعرف كلّ شيء على ما هو عليه في الوجود كلياً كان أو جزئياً سرمدياً أو زمانياً؛ فإنّه إذا كان يعرف الشيء بلوازمه و الزمان من اللوازم؛ فإنّه يعرف الأشياء مع أزمنتها. [٢٤٩]

و قال في موضع آخر منه أيضاً: «كلّ ما لم يكن في الزمان فلا يتغيّر؛ إذ التغيّر يلحق أولاً الزمان ثمّ ما يكون فيه.»

و قال في كتابي الشفاء و النجاة: «و ليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء و إلاّ فذاته إمّا متقوّمة بما يعقل؛ فيكون تقوّمها بالأشياء؛ و إمّا عارضة لها أن يعقل؛ فلا يكون واجبة الوجود من كلّ جهة و هذا محال و يكون لولا أمور من خارج لم يكن هو بحالٍ و يكون له حال لا يلزم عن ذاته، بل عن غيره؛ فيكون لغيره فيه تأثير؛ و الأصول السالفة تبطل هذا و ما أشبهه و لأنّه مبدأ لكلّ وجود؛ فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له و هو مبدأ للموجودات الثابتة^١ بأعيانها و الموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً و بتوسّط ذلك بأشخاصها.

و من وجه آخر: لا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيّرات مع تغيّرها من حيث هي متغيّرة عقلاً زمانياً؛ فإنّه لا يجوز أن يكون تارةً يعقل عقلاً زمانياً^٢ منها أنّها موجودة غير معدومة و تارةً يعقل عقلاً زمانياً^٣ منها^٤ أنّها معدومة غير موجودة؛ فتكون لكلّ واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة و لا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية؛ فيكون واجب الوجود متغيّر الذات.

ثمّ الفاسدات إن عقلت بالمهيّة المجرّدة و بما يتبعها ممّا لا تشخص لم تعقل بما هي فاسدة و إن أدركت بما هي مقارنة لمادّة و عوارض مادّة و وقتٍ و تشخصٍ

١. النجاة: - عقلاً زمانياً.

٢. النجاة: - عقلاً زمانياً.

٣. ش: التامة.

٤. ن: - منها.

لم تكن معقولة، بل محسوسة أو متخيَّلة؛ ونحن قد بيَّنا في كتبٍ أُخرى أن كلَّ صورة لمحسوسٍ^١ وكلَّ صورةٍ خياليةٍ فإنَّما تدرك من حيث هي محسوسة أو متخيَّلة بآلةٍ متجزّية؛ و^٢ كما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك إثبات كثير من التعقّلات، بل واجب الوجود إنّما يعقل كلَّ شيء على نحو كليٍّ ومع ذلك فلا يعزب عنه شخصيٌّ و ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ﴾ [٢٥٠] وهذا من العجائب التي يحوج تصوُّرها إلى لطف قريحة.

و أمّا كيفية ذلك فلاّنه إذا عقل ذاته و عقل أنّه مبدأ كلِّ موجود عقل أوائل الموجودات عنه و ما يتولّد عنها و لا شيء من الأشياء يوجد إلّا و قد صار من جهةٍ ما يكون واجباً بسببه و قد بيَّنا هذا؛ فتكون^٣ هذه^٤ الأسباب تتأدّي بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية؛ فالأوّل^٥ يعلم الأسباب و مطابقتها؛ فيعلم بالضرورة ما يتأدّي إليه و ما بينها من الأزمنة و ما لها^٦ من العودات؛ لأنّه ليس يمكن أن يعلم تلك و لا يعلم هذا. [٢٥١] ثمّ ساق الكلام إلى أن بيّن إدراكه - تعالى - للجزئيات بتشخصاتها إدراكاً عقلياً غير زماني لاحتسائاً زمانياً.

و بعده قال: «فإن منع مانع أن يسمّى هذا معرفة للجزئي من جهة كليّة فلا مناقشة معه؛ فإنّ غرضنا الآن في غير ذلك و هو تعريفنا أنّ الأمور الجزئية كيف تعلم و تدرك علماً و إدراكاً لا يتغيّر^٧ معهما العالم و كيف تعلم و تدرك علماً واحداً و إدراكاً لا يتغيّر معهما العالم؛ فإنّك إذا علمت أمر الكسوف كما توجد أنت و لو كنت موجوداً دائماً كان لك علمٌ بالكسوف المطلق، بل بكلّ كسوفٍ^٨ كائن ثمّ كان

٣. ش: - هذا فتكون.

٢. س: - و.

١. س: المحسوس.

٤. س: له.

٥. ش: + تعالى.

٦. ن: هذا.

٨. س: + و.

٧. س، ش، ن: تغيّر.

وجود ذلك الكسوف و عدمه لا يغيّر منك أمراً؛ فإنّ علمك في الحالين يكون واحداً وهو أنّ كسوفاً له وجود بصفات كذا بعد كسوف كذا أو بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدّة كذا و يكون بعد كذا و بعده^١ كذا؛ إذ يكون هذا العقد^٢ منك صادقاً قبل ذلك الكسوف و معه و بعده.

فأما إن ادخلت الزمان^٣ في ذلك فعلمت في آن مفروض أنّ هذا الكسوف ليس بموجودٍ ثمّ علمت في آن آخر أنّه موجود؛ فلم يبق علمك ذلك عند وجوده، بل يحدث علم آخر؛ فبان^٤ التغيّر الذي أشرنا إليه قبل و لم يصحّ أن تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا و أنت زماني و آني و الأوّل الذي لا يدخل في زمان و حكمه فهو بعيد أن يحكم حكماً في هذا الزمان من حيث هو فيه و من حيث هو حكم منه جديد أو معرفة جديدة. [٢٥٢]

وقال في كتاب الإشارات بعد تحقيق أنّ الباري - تعالى - ليس موضوعاً للتغيّر: «فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه زمانياً حتّى يدخل فيه الآن و الماضي و المستقبل؛ فيعرض لصفة ذاته أن يتغيّر، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدّس العالي عن الزمان و الدهر و يجب أن يكون عالماً بكلّ شيء؛ لأنّ كلّ شيء لازم عنه بوسطٍ أو غير وسطٍ يتأدّى إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الأوّل تأدياً واجباً؛ إذ كان ما لا يجب لا يكون.»

و بيّنه خاتم الحكماء في شرحه بقوله: «الصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر و هو أن يقال: العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول و لا يوجب الإحساس به؛ و إدراك^٥ الجزئيات المتغيّرة من حيث هي متغيّرة لا يمكن إلّا

١. ش: بعدد.

٢. النجاة: العقل.

٣. س: ادخلت النسبة ان.

٤. النجاة: بعد.

٥. ن: - بكلّ شيء... إدراك.

بالآلات الجسمانية كالحواس و ما يجري مجراها؛ و المدرك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة. أمّا إدراكها على الوجه الكلّي فلا يمكن إلاّ بالعقل و المدرك بهذا الإدراك يمكن أن لا يكون موضوعاً للتغير؛ فإذن الواجب الأوّل و كلّ ما لا يكون موضوعاً للتغير، بل كلّ ما هو عاقل يمتنع أن يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه^١ الأوّل و يجب أن يدركها على الوجه الثاني. « [٢٥٣]

مخلص و حكومة

أ و قد بان^٢ لك أن الحكماء إنّما اشمازّت قلوبهم من تسويغ القول بأنّ للباري - تعالى - علماً متكرّراً و إدراكاً متغيّراً حسّياً أو تخيلياً، كما هو شأن الإدراكات و العلوم الزمانية؛ و لم يتفّ أحد من محصّليهم علمه - تعالى - بالشخصيات أو بشيءٍ من التشخصّات و العوارض الشخصية لها أو الأزمنة و الأوقات^٣ أصلاً، بل برهنوا على أنّ جملة الموجودات كليّاتها و جزئياتها سرمدياتها و دهرياتها و زمانياتها معلومة له معاً دائماً علماً بسيطاً مقدّساً عقلياً غير زماني؟! فما هو محسوس لنا وقتاً معيّناً فهو بعينه معقول له دائماً لا دواماً زمانياً، بل أرفع من ذلك؛ فكما أنّ وجوده ضرب آخر من الوجود لا يقاس بغيره فكذلك^٤ علمه لا يقاس.

قال الشيخ أبو عليّ في التعليقات: «الأوّل يعرف الشخص^٥ شخصياً معرفةً كليّةً بعلمها و أسبابها لا معرفةً شخصيةً متغيّرةً، بل كليّةً، إذ^٦ لم يستفد المعرفة به من جهة شخصيته^٧ و من وجوده وقت تشخصه و وجوده؛ فإنّه^٨ يكون حينئذٍ مدركاً من

١. ش: - الوجه. ٢. ش: مخلص و حكومت أفقد بان؛ ن: مخلص و حكومة فقد بان.

٣. ن: - و الأوقات. ٤. ش: فكذا.

٥. التعليقات: الأوّل نعرفه شخصياً؛ ش: الشخصي. ٦. ش: إذا.

٧. ن: شخصية. ٨. ش: فإذن.

حيث هو محسوس أو متخيّل لا معقول.» [٢٥٤]

وقال: «الأشياء الفاسدة تدرك من وجهين: إمّا أن تدرك بشخصيتها وجزئيتها؛ وذلك إمّا بالحسّ أو التخيل؛ وإمّا أن تدرك كذلك بأسبابها وعللها؛ والعلم بها من الوجه الأوّل يتغيّر بتغيّرها وبالوجه الثاني لا يتغيّر؛ لأنّ ذلك السبب كلّّي لا يتغيّر^١.» [٢٥٥]

وقال: «العلم الزماني هو أن يدرك ذلك المعلوم في زمانٍ أدرك كما أدرك الشيء المنسوب إليه، كما يقول: هذا الشيء في هذا الزمان من حيث هو متخيّل أو محسوس أو معقول من حيث تأدّى إلى العقل منهما لا من حيث حكم به العقل من أسبابه ووجباته.» [٢٥٦]

وقال: «الأبديات و ساير الموجودات في حالة واحدة لها أحوال و نسب لبعضها إلى بعض و تلك النسب كلّها موجودة معاً للأوّل؛ فهي معلومة له.» [٢٥٧]

وقال: «العقل البسيط هو أن تعقل المعقولات على ما هي عليه من تراتيبها و عللها و أسبابها دفعةً واحدةً بلا انتقالٍ في المعقولات من بعضها إلى بعض كالحال في النفس بأن يكتسب علم بعضها من بعض؛ فإنّه يعقل كلّ شيء و يعقل أسبابه حاضرة معه؛ فإذا قيل للأوّل عقلٌ قيل على هذا المعنى البسيط أنّه يعقل الأشياء بعّللها و أسبابها حاضرة معها من ذاته.»

ثمّ قال: «كلّ معقول للأوّل بسيط أي معلوم له بما له^٢ من اللوازم والملزومات إلى أقصى الوجود.»

ثمّ قال: «الأوّل يعقل الصور على أنّه مبدأ لتلك الصور الموجودة المعقولة و أنّها فائضة عنه مجردة^٣ غاية التجريد ليس فيه اختلاف صور مرتّبة متخالفة، بل يعقلها

١. ش: - لأنّ ذلك السبب كلّّي لا يتغير.

٢. هامش «س»: بمادة.

٣. ن: عنها مجرد.

بسيطاً و معاً لا باختلاف ترتيبٍ و ليس يعقلها من خارج.»
ثم قال: «كما أن وجود الأول مباين لوجود الموجودات بأسرها فكذلك تعقله
مباين لتعقل الموجودات و كذلك جميع أحواله؛ فلا يقاس حال من أحواله إلى ما
سواه؛ فهكذا يجب أن يعقل حتى يسلم من التشبيه، تعالى عن ذلك علواً
كبيراً.» [٢٥٨]

و قال فيه أيضاً: «إن فرض أن الأول يخفى عليه شيء من الجزئيات الكائنة
لزم منه محال و هو أن في علمه ما هو يعد^١ بالقوة؛ فلم يخرج إلى الفعل و إنما
يخرج إلى الفعل^٢ عند إدراكه لوجوده.» [٢٥٩]

و أيضاً: «فإن كل ما يحدث و يكون لا يخلو من أن يكون بقدر^٣ الله؛ فإن كان
لا يعلمه فلا يكون من قدره^٤؛ فيكون ههنا إله غير الله يكون ذلك الكائن بقدره،
تعالى الله^٥ عن ذلك» [٢٦٠] انتهى بعبارة.

و قال^٦ المعلم الثاني^٧ أبو نصر الفارابي في فصوصه: «كل ما عرف سببه من حيث
هو^٨ يوجهه فقد عرف؛ و إذا رتب الأسباب انتهت أواخرها إلى الجزئيات
الشخصية على سبيل الإيجاب؛ فكل كلي و جزئي ظاهر عن ظاهريته الأولى
ولكن ليس^٩ يظهر له شيء منها عن ذواتها داخله في الزمان و الآن، بل عن ذاته و
الترتيب الذي عنده شخصاً فشخصاً بغير نهاية؛ فعالم علمه بذاته هو الكل الثاني
لانهائية له و لا حدّ و هناك الأمر.» [٢٦١]

فهذه أقوالهم بالفاظهم و ليس فيها ما يوهم نفي العلم بالجزئيات أصلاً؛ فانظر
إلى بعض أعظم المتحذلقين^{١٠} كالشيخ الغزالي و أترابه كيف يجرّئون أنفسهم على

٢. ش: - و إنما يخرج إلى الفعل. ٣. التعليقات: بقدره.

٥. ن: بقدره الله تعالى. ٦. س، ن: فقال.

٩. ش: - ليس.

٨. ن: - هو.

١. التعليقات، ش: بعد.

٤. التعليقات: قدرة الله.

٧. ش: - الثاني.

١٠. ش: المتحذلقين.

تحريف الكلم و ترجيف القلم بالتشنيع حيث لا يفقهون قولاً و لا يعقلون دليلاً و لا يدركون غوراً و لا يهتدون سبيلاً؛ و استفتت الذين يظنون بهم أنهم أحبار الأمة و أئمة الدين و حجج الإسلام أ هم أشدّ ضلالةً أم أنتم؟ ﴿بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [٢٦٢].

إحصاف

إنّ من حصيف البيان قول رئيس الحكماء في التعليقات: «الأوّل يعقل ذاته ويعقل لوازمه و هي المعقولات الموجودة عنه و وجودها معلول عقله لها؛ و يعقل لوازم تلك الموجودات و من لوازمها الزمان و الحركة؛ و أمّا الفاسدات فإنّه يعقلها فاسدة من جهة أسبابها و عللها، كما يعقل أنت فاسداً إذا عقلته من جهة أسبابه،^١ مثال ذلك إنك إذا عقلت أنّه كلّما تعفّنت مادّة في عرق تتبعها حمى و تعلم مع ذلك من الأسباب و العلل أنّ شخصاً ما يوجد يحدث فيه هذه^٢؛ فتحكم أنّ ذلك الشخص يُحمّ؛ فهذا الحكم لا يفسد و إن فسد الموضوع.

و شيء آخر و هو أنّ المعقولات التابعة للمحسوسات ما لم يدرك بعلة؛ فإنّ كلّ ما نحسّ به نعقله^٣ من وجه و إن لم يكن معقولاً من جهة العلل و الأسباب؛ فإنّه زماني متغيّر؛ و بالحقيقة المدرك الزماني يكون بالحسّ و التخيل؛ إذ نحن ليس يمكننا أن نصادف^٤ شيئاً جزئياً إلّا في زمان؛ و الأوّل حكمه بخلاف حكمنا^٥؛ فإنّ الزمان هو معقول له من كلّ وجه و هو محسوس لنا من وجه و معقول من وجه؛ و الشخصات أيضاً معقولة من وجه ما؛ فإنّ وضعاً ما أوجبه سبب من الأسباب

١. ن: - و عللها كما يعقل... أسبابه.

٢. ش: بحدوث هذه.

٣. التعليقات: كلّ ما تحسه تعقله. ٤. س: نصادق.

٥. ن: - حكمنا.

يمكن أن يعقل ذلك السبب كلياً والوضع كلياً^١؛ والأوّل لما عقل هذه الأشياء على ترتيب وجودها أدركها كلّها على تراتيبها؛ والشخص^٢ وإن كان في الوجود شخصياً فإنّ ذلك الشخص عقلي عنده من حيث أدركه من أسبابه و عنده تلك الأسباب على نظامها و تراتيبها معقولة له؛ فلا يعزب عن علمه شيء من الموجودات» [٢٦٣] هذه ألفاظه. [٢٦٤]

و قال خاتم الحكماء في نقد المحصّل: «الفلاسفة لا يزعمون أنّه - تعالى - لا يعلم الجزئيات مطلقاً بعد قولهم إنّ عالم بكلّ المعلومات، بل يقولون^٣ إنّّه - تعالى - يعلم جميع الجزئيات من حيث هي معقولات لا من حيث هي جزئيات متغيرة. قالوا: المدرك للجزئيات الزمانية من حيث هي متغيرة^٤ يجب أن يكون زمانياً ذاته^٥ قابلاً للتغير وهو شبيه الإحساس وما يجري مجراه؛ وهو - تعالى - منزّه عن هذا النوع من الإدراك، كما أنّه منزّه عن الإحساس والذوق والشمّ والإشارة الحسية. هذا هو مذهبهم» [٢٦٥] انتهى.

تكملة

ما ألطف ما أورد لتلخيص عرض المرام و تحصيل غرض المقام؛ أعني كلام خاتم الحكماء في شرح رسالة مسألة العلم؛ فلا بأس بأن يُتلى عليك لما فيه من عظيم النفع ولطيف القول مع ما في المطلب من غوامض الفكر و مداحض الوهم؛ ولذلك آثرنا في ما قصصناه عليك من ترادف العبارة سياقة الإطناب وإن كان فيه اجتياز عن طريقة طور الكتاب.

٣. ش: يقون.

٢. س، ش، ن: اشخصي.

١. ن: - كلياً.

٥. نقد المحصّل: ذا آلة.

٤. ش: - قالوا... متغيرة.

قال: «أما علم الباري - تعالى - بالجزئيات ففيه خلاف بين المتكلمين و الفلاسفة:

و ذلك أن المتكلمين قالوا: إن الباري - تعالى - يعلم الحادث اليومي على الوجه الذي يعلمه أحدنا إنه موجود في هذا الوقت و لم يكن موجوداً قبله و يمكن أن يوجد بعده أو لا يمكن. ثم إذا نبهوا بوجوب تغير العلم بالمتغيرات حسب تغيرها التزم بعضهم جواز التغير في صفات الله تعالى أو في بعضها.

فقال القائلون بالإضافات فقط: إن تغير الإضافات في صفات الله جازع عند جميع العقلاء، كالخالقية و الرازقية بالإضافة إلى كل شخص.

و قال غيرهم: يجوز^١ أن يكون ذاته - تعالى - محلاً للحوادث، كما يجوز طائفة من الحكماء كونها محلاً قابلاً لصور المعلومات غير المتغيرة.

و من لم يجوز التغير في صفاته - تعالى - عاند^٢ في هذا الموضوع^٣ و أنكر التغير أصلاً و قال^٤: العلم بما سيوجد هو العلم بوجوده حين وجد إلى أمثال ذلك من التمسكات^٥ الواهية.

و أما الحكماء فالظاهر يون من المنتسبين إليهم قالوا: إنه - تعالى - عالم بالجزئيات على الوجه الكلّي لا على الوجه الجزئي. فقليل لهم^٦: لا يمكن أن تنكروا وجود الجزئيات على الوجوه الجزئية المتغيرة و كلّ موجود فهو في سلسلة الحاجة ينتهي^٧ إلى الباري - تعالى - الذي هو مبدأه و علته الأولى و عندكم أن العلم التام بالعلّة التامة مستلزم للعلم التام بمعلولها و أن علم الباري - تعالى - بذاته أتم العلوم؛ فأنتم بين أن تعترفوا بعلمه - تعالى - بالجزئيات على الوجوه

٣. ش، ن: الموضع.

٢. س، ن: اعاند.

١. س: بجواز.

٦. ن: .. لهم.

٥. هامش «س»: التمسكات.

٤. ش: فقال.

٧. ش، هامش «س»: يستند.

الجزئية المتغيرة و بين أن تقرّوا بانثلام إحدى المقدمات المذكورة؛ إذ من الممتنع أن يُستثنى من الأحكام الكلية العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها، كما يُستثنى من الأحكام الفقهية^١ بعضها لتعارض الأدلة السمعية.

فهذا هو المذهب المشهورة و أمّا التحقيق في هذا الموضوع فيحتاج - كما قيل - إلى لطف قريحة و تُقدّم لبيان ما يحتاج إليه فيه؛ فنقول: إنّ تكثّر الأشياء إمّا أن يكون بحسب حقائقها أو يكون بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة؛ و الكثرة المتّفقة الحقيقة إمّا أن يكون آحادها غير قارّة أي لا توجد معاً أو يكون قارّة توجد معاً.

و الأوّل من هذين القسمين لا يمكن أن يوجد إلّا مع زمان أو في زمان؛ فإنّ العلة الأولى للتغيّر على هذا الوجه في الوجود هي الوجود الغير^٢ القارّ لذاته الذي يتصرّم و يتجدّد على الاتّصال؛ و هو الزمان؛ و يتغيّر بحسبه ما هو فيه أو معه تغيّراً على الوجه المذكور.

و الثاني لا يمكن أن يوجد إلّا في مكان أو مع مكان؛ فإنّ العلة الأولى للتكثّر على هذا الوجه في الوجود هي الوجود الذي يقبل الوضع لذاته؛ أي يمكن أن يشار إليه إشارة حسّية و يلزمه التجزّي بأجزاء مختلفة الأوضاع بالمعنى المذكور و بالمعنى الذي يكون لبعض الأجزاء إلى البعض نسبة بأن يكون في جهة من الجهات منه و على بُعدٍ من تلك الأبعاد غير تلك الجهة و البعد؛ و كلّ موجود يكون شأنه كذلك فهو مادّي؛ و الطبائع المعقولة إذا تحصّلت في أشخاص كثيرة تكون الأسباب الأوّل لتعيّن أشخاصها و تشخصها هي إمّا الزمان كما للحركات أو المكان كما للأجسام أو كلاهما كما للأشخاص المتغيرة المتكثّرة الواقعة تحت نوع

من الأنواع؛ وما لا يكون مكانياً ولا زمانياً فلا يتعلق بهما ويتنفر العقل من إسناده إلى أحدهما، كما إذا قيل: الإنسان من حيث طبيعته الإنسانية متى يوجد أو أين يوجد أو كون الخمسة نصف العشرة في أي زمان يكون وأي بلدة يكون. بلى إذا تعيّن شخص منها كهذا الإنسان أو هذه الخمسة والعشرة فقد يتعلق بهما بسبب تشخيصهما.

وكون الأشخاص المتّفقة الحقائق زمانياً أو مكانياً لا يقتضي كون المختلفة الحقائق غير زمني وغير مكاني؛ فإن كثيراً منها يوجد أيضاً متعلقاً بالزمان والمكان كالأجرام العلوية بأسرها وكلّيات العناصر السفلية.

و^١ إذا تقرّر هذا فلنُعُد إلى المقصود ونقول:

إذا كان المُدرك أمراً يتعلق بزمانٍ أو مكانٍ فإنّما يكون الإدراك^٢ منه بآلةٍ جسمانيةٍ لا غير، كالحواسّ الظاهرة والباطنة أو غيرها؛ [٢٦٦] فإنّه يدرك المتغيّرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها ويفوته ما يكون وجوده في زمانٍ غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه، بل يقول: إنّه كان أو سيكون وليس الآن؛ ويدرك المتكثّرات التي يمكن له أن يشير إليها ويحكم عليها بأنّها في أيّ جهةٍ منه وعلى أيّ مسافةٍ إن بُعد عنه.

أمّا المُدرك الذي لا يكون كذلك ويكون^٣ إدراكه تامّاً؛ فإنّه يكون محيطاً بالكلِّ عالمياً بأنّ أيّ حادثٍ يوجد في أيّ زمانٍ من الأزمنة وكم يكون من المدة بينه وبين الحادث الذي يتقدّمه أو يتأخّر عنه؛ ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك، بل بدل ما يحكم المدرك الأوّل بأنّ الماضي ليس موجوداً في الحال يحكم هو بأنّ

١. ن: - و.

٢. س، ش، ن: و أنّما يكون هذه الإدراكات؛ هامش «س»، «ش» و «ن»: فإنّما يكون الإدراك.

٣. س، ش، ن: فيكون؛ هامش «س» و «ن»: و يكون.

كلّ موجود في زمان معيّن لا يكون موجوداً في غير ذلك الزمان من الأزمنة التي قبله أو بعده و يكون عالماً بأنّ كلّ شخص في أيّ جزءٍ يوجد من المكان و أيّ نسبةٍ تكون^١ بينه و بين ما عداه ممّا يقع في جميع جهاته و كم الأبعاد بينها جميعاً^٢ على الوجه المطابق للوجود و لا يحكم على شيء بأنّه موجود الآن أو معدوم أو موجود هناك أو معدوم أو حاضر أو غائب؛ لأنّه ليس بزمني و لامكاني، بل نسبة جميع الأزمنة و الأمكنة إليه نسبة واحدة و إنّما يختصّ بالآن أو بهذا المكان أو بالحضور و الغيبة أو بأنّ هذا الجسم قدامي أو خلفي أو تحتي من يقع وجوده في زمانٍ معيّنٍ و مكانٍ معيّنٍ؛ و علمه بجميع الموجودات أتمّ العلوم و أكملها؛ و هذا هو المفسّر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلّي و إليه أُشير بطيّ السموات التي هي جامع الأمكنة و الأزمنة كلّها ﴿كَطَيِّ السَّجَلِ لِلْكِتَابِ﴾ [٢٦٧] فإنّ القاري للسجلّ يتعلّق نظره بحرفٍ حرفٍ على الولاء و يغيب عنه ما تقدّم نظره إليه أو تأخّر عنه. أمّا الذي بيده السجلّ مطوياً تكون نسبته إلى جميع الحروف نسبة واحدة و لا يفوته شيء منها.

و ظاهر^٣ أنّ هذا النوع من الإدراك لا يمكن إلّا لمن يكون ذاته غير زمني و غير مكاني و يُدرك لا بآلةٍ من الآلات و لا بتوسّط شيءٍ من الصور و لا يمكن أن يكون شيء من الأشياء كلياً كان أو جزئياً على أيّ وجهٍ كان إلّا و هو عالم به؛ فلا ﴿تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَ لَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَ لَا رَطْبٌ وَ لَا يَابِسٌ﴾ [٢٦٨] إلّا جميعها ثبت^٤ عنده في الكتاب المبين الذي هو دفتر الوجود؛ فإنّ وجود^٥ كلّ شيء ممّا مضى أو حضر أو يستقبل أو يوصف بهذه الصفات على أيّ وجهٍ كان مثبت في جوهر عقلي يعبر عنه بالكتاب.^٦

٣. ش: و تظاهر.

٢. ش: جمعا.

١. س، ن: - تكون.

٤. ش: اثبت.

٥. س، ش، ن: فإن بالوجود يبيّن؛ هامش «س» و «ن»: فإن وجود.

٦. ش: - مثبت... بالكتاب.

أما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو لا يصح إلا لمن يدرك إدراكاً حسياً بآلة جسمانية في وقتٍ معيّنٍ و مكانٍ معيّنٍ؛ وكما أن الباري - تعالى - يقال إنه عالم بالمذوقات والمشعومات والملبوسات ولا يقال إنه ذائق أو شامٍ أو لامس لأنه منزّه عن أن يكون له حواسّ جسمانية ولا ينشلم ذلك في تنزيهه بل يؤكّده^١، كذا نفى العلم بالجزئيات المشخّصة على الوجه المدرك^٢ بالآلات الجسمانية عنه - تعالى - لا ينشلم في تنزيهه، بل يؤكّده ولا يوجب ذلك تغييراً في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية التي تدركها العقول؛ إنّما يوجب التغيّر في معلوماته والإضافات^٣ التي بينه وبينها فقط؛ فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضع» انتهى بعبارة.

إيهام وتبيين

ربّما يتوهم أنّي بما^٤ حقّقت سابقاً مستفيداً من الشيخ الرئيس و من في طبقة خالفت سياق كلام هذا الحكيم المحقّق حيث جعلت نسبة الزمانيات إلى الزمان مقصورة على الفيشية وهذا المحقّق أخذ الزماني على الأعمية من أن يوجد في الزمان أو معه؛ وأيضاً جعلت نسبة حامل محلّ الزمان - أعني الفلك الأقصى المتحرّك بالحركة اليومية - إلى الزمان بالمعينة الغير الزمانية لا التي تكون للزمانيات وهو عدّ الأجرام العلوية بأسرها من الزمانيات وجعل كلّ مكاني زمانياً؛ فتكون نسبة جميع الفلكيات^٥ إلى الزمان نسبة متقدّرة زمانية.

فبيّن وجه الإزاحة بأنّ هذا المحقّق إنّما عني بهذه المعينة الزمانية؛ وهي إمّا نفس الفيشية كمعينة الحركة والزمان أو راجعة إليها كمعينة المتحرّك والزمان أو^٦

١. ش: يؤكّد.

٢. ن: - على الوجه المدرك.

٣. ن: الإضافة.

٤. ش: ربما يتوهم ان ما.

٥. ش: - الفلكيات.

٦. ن: و.

المتحرّكين^١؛ وإنما عنيتُ بحامل محلّ الزمان في نفي المعية الزمانية عنه بالنسبة إلى الزمان نفس ذات الفلك الأقصى مع قطع النظر عن كونه متحرّكاً لامع اعتبار الحركة؛ فإنّه أيضاً ينسب بذلك الاعتبار إلى الزمان بالفيئية المعبر بها عن النسبة المتقدّرة الانطباقية؛^٢ [٢٦٩] والزمان هو ما يصحّ أن يتعلّق بالزمان بالفيئية أو المعية المنتهية إليها أخيراً سواء كان ذلك له بالذات أو باعتبار معروضية الحركة؛ فالمعتبر في ما ليس بزمانى^٣ هو نفي ذلك التعلّق بحسب نفس الأمر^٤ مطلقاً لا بالنظر إلى الذات من حيث هي فقط.

فإذن الجسمانيات بأسرها من الأجرام العلوية والسفلية جميعاً مع جميع ما يتعلّق بالمادّة وجوداً ذاتاً أو فعلاً و حدوثاً فقط أو حدوثاً وبقاءً جميعاً زمانيات؛ وكيف يكون شيء مكانياً ولا يكون زمانياً وكلّ مكاني فإنّه ذو وضع والوضع يتشخص بذاته وبالزمان، والزمان يتشخص بالوضع وكلّ زمان له وضع مخصوص؛ لأنّه تابع لوضع مخصوص من الفلك؛ والمكان يتشخص أيضاً بالوضع؛ فإنّ لهذا المكان نسبةً إلى ما يحويه مغاير نسبة المكان الآخر إلى ما يحويه؛ وهذه المعاني ستتكشف من ذي قبل، إن شاء الله تعالى.

وهمّ وكشف

أرأيت بعض [٢٧٠] أولى الاعتياد بدقّة النظر وسعة التعقّل كيف ضاق عقله وقصّر نظره؛ فتوهم أنّ علمه - تعالى - بالجزئيات الزمانية باعتبار وجودها العيني؛ وهو عبارة عن حضورها، بل الحاضر بذلك الاعتبار زمانى؛ أي واقع في الزمان؛ فإنّ الحوادث لما كانت مختصةً بأزمنة معيّنة كان كلّ منها حاضراً في وقته لا في الوقت

١. ش: المتحرّك. ٢. ش: - المعبر... الانطباقية. ٣. س: بزمان.

٤. س، ن: بحسب الأمر.

المتقدّم على ذلك الوقت و لا في الوقت المتأخّر عنه؛ فيكون حضورها باعتبار الوجود العيني مختصّاً بتلك الأزمنة المعيّنة؛ و لا يخلو إمّا أن تكون تلك الحوادث بعينها باعتبار الوجود العيني علماً بها أو حضورها باعتبار^١ ذلك الوجود علماً بها؛ و على التقديرين كان العلم بها باعتبار الوجود العيني زمانياً؛ أي واقعاً في الزمان؛ فعلمه - تعالى - الحادث المتعلّق بالحادث باعتبار وجوده العيني مخصوص بالزمان و مختلف بالمُضيّ والحالية والاستقبال.

نعم العلم المتقدّم^٢ على الإيجاد ليس زمانياً و لا تغيّر فيه أصلاً.

و هو إمّا إجمالي هو عينُ ذات الواجب الوجود تعالى؛ و لا يخفى أنّ الجزئيات باعتبار هذا العلم معلومة على الوجه الجزئي. فإن قيل: «إنّها باعتبار هذا العلم معلومة على الوجه الكلّي» فهو إنّما يصحّ بتأويل.

و إمّا تفصيلي؛ و هناك لا يحتاج في تصحيح ذلك القول إلى تأويل أصلاً؛ فإنّ الجزئيات قبل الإيجاد الخارجي إنّما تُعلم على الوجه الكلّي؛ فإنّ كلّ شخص من الأشخاص قبل الإيجاد يكون معلوماً بوجهٍ كلّيّ منحصّر في شخص و في وقت الإيجاد يكون معلوماً بذاته على وجهٍ يكون مانعاً من وقوع الشركة فيه.

و كأنك بما أوتيت لو حصّلت كدت تقول: يا أيّها المتوهّم! أ لم تفقه من تضاعيف أقوال الحكماء بمناطيق عباراتهم فضلاً عن أساليب إشاراتهم أنّ الحوادث الزمانية المترتبة المتسلسلة إنّما يتعاقب في الوجود و يتقدّم بعضها على بعض تقدّماً زمانياً بالنسبة إلى الداخل فقط؛ أي باعتبار أن يؤخذ وجود بعضها بالقياس إلى وجود بعض آخر أو يؤخذ جميع السلسلة بالنسبة إلى أمر آخر زمني؛ و أمّا بالنسبة إلى ما ليس بزمني كالباري - تعالى - و يكون لامحالة

خارجاً عن السلسلة بأسرها و لا يتصوّر له اختصاصٌ بشيءٍ من الأزمنة قطعاً؛ فلا تعاقب لها في الوجود و لا تقدّم لشيءٍ منها على شيء و لا تأخر أصلاً، بل الجميع متساوية الاقدام في الحضور لديه؛ فإنّ الزمان لا يتّصف بالمُضيّ و مقابلها مقيساً إلى ذاته - تعالى - و وجوده؛ فهو يتنزّه عن أن يقال بعض الأزمنة ماضٍ و بعضها مستقبل و بعضها حال بالنسبة إليه، بل هو محيط بالكلية دفعةً واحدةً، كما تحقّق^١؛ فتقدّم وقتٍ على وقتٍ إنّما يصحّ بالنظر إلى هويّتي الوقتين بحسب وقوعهما في امتداد الزمان؛ و أمّا بالقياس إلى من هو محيط بهما معاً فلا يصحّ ذلك و إن صحّ اختصاص كلّ منهما بحدٍّ معيّنٍ من ذلك الامتداد؛ و الحوادث و إن كان وجودها العيني هو بعينه علم المبدأ الأوّل بها لكن^٢ وجودها العيني لباريها - أعني وجودها الرابطي - هو عين معلوميتها له؛ و بذلك الاعتبار لا يلحقها تقدّمٌ و تأخّرٌ، بل إنّما يلحقها ذلك باعتبار وجودها في أنفسها بالنظر إلى هويّاتها المختّصة بحدودٍ معيّنةٍ مقيساً بعضها إلى بعض؛ و هي بهذا الاعتبار معلومات^٣ لا صور علمية.

فإذن المعلومات زمانية و العلم بها غير زمني و مع ذلك فإنّ وجودها في الأعيان هو نفس معلوميتها؛ و هذا ممّا يحوج إلى تلطيف للسرّ و تنزيه عن الوهم؛ فليتدرّج إليه من تصوّر الأمر في المكانيات. أليس كلّ منها في نفسه يتقدّم بالمكان على الآخر أو يتأخّر عنه؟! و لا يمكن ذلك لها بالقياس إلى الباري - تعالى - إذ لا يختلف نسبتها المكانية في الحضور عنده بالقياس إليه - تعالى - و إن اختصّ كلّ منها بمكانٍ معيّنٍ.

ثمّ يا صاحب الوهم! ما قصدت بالعلم المتقدّم على الإيجاد:

٢. ن: - وجودها العيني... لكن. ٣. ن: معلومة.

١. ن: تقدّم.

إن عنيّت بذلك التقدّم الزماني؛ فلا يسوغ وصف ذاك العلم به أصلاً؛ كيف^١ و الإجمالي منه عين ذاته - تعالى - كما اعترفت به؛ و التفصيلي منه يكون على الوجه الكلّي حسب ما اقتضاه نظرك؛ فلا يكون شيء منه زمانياً و ذلك التقدّم لا يتّصف به إلا الزمانيات.

وإن عنيّت به التقدّم السرمدى على سياق ما حصّلناه من نضيج الحكمة فقولك: «إنّه ليس زمانياً» صحيح لكن العلم الحادث حين الإيجاد على زعمك أيضاً^٢ ليس بزماني و لا بمختلف^٣ بالتقدّم و التأخّر الزمانيين أصلاً، لما تعرّفت؛ فتفقّه و لا تكن كمن يصطاد حمام حرم الحكمة بشبكة الوهم؛ فيضلّ ضللاً بعيداً.

زيادة كشف وإيقان^٤

أما قرع سمعك، بل استبان لديك أنّ التقدّم و التأخّر الزمانيين يرجعان إلى زمانيّ المتقدّم و المتأخّر و إنّما يكون اتّصاف غير أجزاء الزمان بهما بالعرض؟! فإنّ مفاد الحكم بهما أنّ متى المتقدّم قبل متى المتأخّر؛ و كذلك المعية الزمانية هي كون متى أحد المعين هو بعينه متى الآخر؛ فما لا يكون زمانياً لا يصحّ وصفه بشيءٍ من هذه المعاني أصلاً؛ فالمتّصف بها مقصور^٥ عند الحكماء على الزمانيات لا يتعدّاها^٦.

فإذن تقدّم ذات الباري - تعالى - و وجوده و علمه على شيء من الحوادث الزمانية كالذي يوجد من بعد و هو معدوم بالفعل مثلاً ليس تقدّماً زمانياً فكيف و ليس لوجوده^٧ تعالى زمانٌ يتّصف هو باعتباره بذلك التقدّم و لا أيضاً مكانياً؛ و هو

٣. ش: لا يختلف.

٦. ن: لا يتعدّاها.

٢. ن: أيضاً.

٥. س: مقصود.

٧. س: فكيف و ليس بوجوده أيضاً و لا.

١. س، ن: فكيف.

٤. ش: - و إيقان.

ظاهر؛ ولا تقدماً بالعلية، لامتناع تخلف المتأخر^١ بالعلية عن المتقدم بها في الوجود الخارجي قطعاً؛ ولا بالطبع؛ لأنّ العقل يجد هناك نحواً^٢ آخر من التقدم غير ما بالطبع يأبى عن المعية في الوجود ولا بالشرف لذلك بعينه؛ فيكون هو لامحالة تقدماً آخر خارجاً عن الأقسام الخمسة يسمّى على طور حكمتنا «التقدم السرمدى» والفلاسفة لم يذهلوا عن ذلك، بل هم ناصّون عليه في هذا المقام. ثمّ إنهم ناسون له عند تهوّسهم بإثبات القِدَم وحين عدّهم أقسام التقدم والتأخر.

نصّ ورصّ

قال الشيخ الرئيس أبو عليّ في كتاب التعليقات: «واجب الوجود يجب أن تكون لوازمه و هي معلوماته معه لا تتأخر عنه تأخراً زمانياً، بل تأخر المعلول عن العلة.» [٢٧١]

وقال: «المعلومات^٤ لم تزل كائنة له معلومة له وكلّها متميّزة عنده؛ أي يعلم كلّ واحد منها متميّزاً عن الآخر.» [٢٧٢]

وقال: «الأوّل هو السبب في لزوم المعلومات له و وجوبها عنه لكن على ترتيبٍ و هو ترتيب السبب و المسبّب^٥؛ فإنّه مسبّب الأسباب و هو سبب معلوماته؛ فيكون بعض الشيء متقدماً علميته له^٦ على بعض.» [٢٧٣]

وقال: «العقل البسيط هو أن يعقل الشيء و لوازمه إلى أقصى الوجود معاً لا بقياس و فكرٍ و تنقّلٍ في المعقولات؛ و معرفة الشيء أوّلاً و اللوازم ثانياً.» ثمّ قال: «فهذا النحو من التعقل^٧ تعقل الأوّل لذاته و اللوازم عنها و للموجودات

١. ش: التأخر.

٢. س: نحو.

٣. ش: التأخر.

٤. ش: المعلومات.

٥. ن: المسبّب.

٦. ن: متقدماً علميه.

٧. التعليقات: + بسبب.

كلّها حاصلها وممكنها أديّها وكائنها وفاسدها وكلّيتها وجزئيتها؛ فإنّه يعقلها كلّها معاً على الترتيب السببي والمسببي؛ وهو يعقلها من ذاته؛ لأنّها فائضة عنه وذاته مجردة؛ فهو عاقل ذاته وذاته معقوله؛ فهو عاقل ومعقول؛ والموجودات كلّها معقولة له على أنّها عنه لا فيه.»

ثمّ قال: «نفس تعقله لذاته هو وجود هذه الأشياء عنه؛ ونفس وجود هذه الأشياء^١ معقوليتها له على أنّه عنه.»

ثمّ قال: «وجود هذه الموجودات عنه وجود معقول لا وجود موجود من شأنه أن يعقل أو^٢ يحتاج إلى أن يعقل.» [٢٧٤]

وقال: «كون هذه الصور موجودة عنه هو نفس علمه بها؛ وعلمه بأنّه يلزم عنها^٣ وجود ما هو مبدأ لوجودها عنه وليس يحتاج إلى علم آخر يعلم به أنّه مبدأ لوجودها^٤ عنه^٥؛ فهذه المعقولة هي نفس هذا الوجود وهذا الوجود هو نفس هذه المعقولة.» [٢٧٥]

وقال: «الموجودات معلولة له لا محالة؛ وإذا قلنا إنّهُ يستفيد علم الأشياء من وجودها يلزم أن يستفيد^٦ معقولة الأشياء من وجوداتها التي هي معلولة له؛ فتكون معقولة الشيء بعد وجوده؛ وذلك محال.» [٢٧٦]

ثمّ قال: «الأوّل - تعالى - لا يستفيد علم الموجودات من وجودها؛ فإنّه يفيدها الوجود^٧؛ فهو يعقلها فائضة عنه؛ ففي^٨ عقله لذاته عقله لها؛ [٢٧٧] إذ هي لازمة له وهو يوجد لها معقولة لا أنّه يوجد لها ويكون من شأنها أن تعقل.»

٣. س، ش، ن: عنه.

٢. ن: و.

١. س، ش: + نفس.

٤. ش: لوجوه.

٥. التعليقات: + وجود هذه الصور التي عنده عنه هو نفس علمه بأنّه مبدأ لها.

٨. ش: فقد.

٧. س: الموجود.

٦. ش: - علم... يستفيد.

ثم قال^١: «إن قال قائل: «إنه هل يعلمها قبل وجودها حتى يلزم من ذلك إما أن يعلمها وهي في حال عدمها أو يلزم إما أن يعلمها حال وجودها حتى يكون يعلمها من وجودها؟»^٢ كان قوله ذلك محالاً^٣؛ لأن علمه بها هو نفس وجودها و نفس كون هذه الموجودات معقولة له هو نفس كونها موجودة وهو يعلم الأشياء لا بأن تحصل فيه؛ فيعلمها كما نعلم نحن الأشياء من حصولها ووجودها، بل حصولها هو علمه بها و يعلمها بسيطة لا بأن يعلم الأسباب و يجمعها؛ فيستنتج منها العلم كما نحكم نحن بأن هذا كذا و كل ما كان كذا فهو كذا؛ فيكون في علمنا به تكرار و^٤ استنتاج للآخر من الأول، بل يعلم هذه الأشياء من ذاته و لازمه و لازم لازمه؛ فيكون علمه بها على ما هي عليه علماً بسيطاً على الترتيب السببي و المسببي.» [٢٧٨]

وقال فيه أيضاً: «كل ما كان وجوده لذاته فوجوده معقوليته لذاته و كل ما كان وجوده لغيره فوجوده معقوليته لغيره؛ و لما^٥ كان واجب الوجود مبدأً لجميع الموجودات على ترتيب الموجودات و كان عاقلاً لحقيقة ذاته كان عاقلاً أيضاً للوازم؛ لأن ما يعقل شيئاً بالحقيقة فإنه يعقل لوازمه؛ و وجود لوازمه أيضاً هو معقوليتها؛ فلا يجوز أن يقال إنه عقلها فوجدت و لا أنها وجدت فعقلها و إلا كان يلزم محالان أحدهما أنه^٦ يتسلسل إلى ما لانهاية؛ فإنه كان^٧ يسبق كل وجود لازم عقل واجب الوجود له و يسبق كل عقل واجب الوجود لتلك اللوازم وجودها» [٢٧٩] انتهى بالفاظه.

و المعلم الثاني، أبو نصر الفارابي قال في الفصوص: «هو - أي الباري تعالى -

٣. ش: - محالاً.

٦. ش: ان.

٢. ن: وجوده.

٥. ش: و كل ما.

١. ن: - قال.

٤. س، ن، التعليقات: أو.

٧. ش: - كان.

آخر من جهة أن كلّ زماني يوجد زمانٌ يتأخّر عنه و لا يوجد زمانٌ يتأخّر عن الحقّ.» [٢٨٠]

وقال أيضاً: «وهو أوّل من جهة أن كلّ زماني ينسب إليه بكون فقد وجد زمان لم يوجد^١ معه ذلك الشيء و وجد - أعني الحقّ الواجب تعالى^٢ - معه لا فيه.» [٢٨١] والمعلّم الأوّل، أرسطوطاليس في أثولوجيا بعد أن ذكر أنّه ينبغي لك أن تنفي عن وهمك كلّ كونٍ بزمانٍ حتّى تعرف المبدّعات التي كوّنّت من مُبدّعها بغير زمان، قال: «فعلّة الزمان لا تكون تحت الزمان، بل تكون بنوعٍ أعلى و أرفع كنعو الظلّ من ذي الظلّ.»

ثمّ قال: «و لذلك صار ذلك العالم محيطاً بجميع الأشياء التي في هذا العالم؛ و هذه الصور في ذلك العالم من أوّلها إلى^٣ آخرها إلّا أنّها^٤ هناك بنوعٍ أعلى و أرفع.» [٢٨٢]

وقال فيه أيضاً: «و ذلك العالم ساكن دائم السكون؛ لأنّه في غاية الإتيان و الحُسن؛ فلا يحتاج إلى الحركة بأن ينتقل من حال إلى حال؛ و لو أراد الحركة و الانتقال لم يقدر على ذلك؛ لأنّ الأشياء كلّها فيه و ليس شيء منها خارجاً منه فينتقل إليه.» [٢٨٣]

وقال فيه أيضاً: «العلّة الأولى واقفة ساكنة في ذاتها و ليست في دهر و لا في^٥ زمان و لا في مكان، بل الدهر و الزمان و المكان و ساير الأشياء إنّما قوامها و ثباتها به؛ و كما أنّ المركز ثابت قائم في ذاته و الخطوط الخارجة من المركز إلى محيط الدائرة كلّها إنّما تثبت و تقوم فيه؛ و كلّ نقطة أو خطّ في دائرة^٦ أو سطح

١. ش: - زمان لم يوجد.

٢. ن: - تعالى.

٣. ش: و.

٤. ش: ان ما.

٥. س، ن: - في.

٦. س، ش، ن: الدائرة.

فإنما قوامه و ثباته بالمركز فكذلك الأشياء العقلية و الحسية؛ و نحن أيضاً قوامنا و ثباتنا بالفاعل الأوّل و به نتعلّق و إليه نرجع و إن نأينا عنه و بُعدنا فإنما مصيرنا إليه و مرجعنا كمصير خطوط الدائرة إلى المركز و إن بُعدت و نأت» [٢٨٤] انتهى.

و أنصّ من ذلك كلّ على ما ريم تحقيقه بالتفصيل المُشبع ذا هو قول شيخ الحكماء الإلهيين، صاحب الأنوار و الإشراقات في كتابه الموسوم بالمشارع و المطارحات حيث قال في أوّل^١ فصول المشرع الثالث من الإلهيات بعد ذكر أقسام التقدّم و التأخّر بإزاء المتقدّم و كذا مع: «و ليس كلّ شيئين ليس بينهما تقدّم و تأخّر زمنيّ هما معاً زماناً؛ فإنّ المفارق بالكلية لا يتقدّم على زيد مثلاً زماناً و لا يتأخّر عنه و ليس معه بالزمان أيضاً و كذا غيره. فاللذان هما معاً بالزمان يجب أن يكونا زمانيين، كما أنّ اللذين هما معاً في الوضع و المكان يجب أن يكونا مكانيين» [٢٨٥] انتهى بالفاظه.

و خاتم الحكماء في نقد المحصّل حين^٢ أثار صاحب المحصّل فتنة التشكيك معترضاً على الفلاسفة بقوله: «إنّ تقدّم عدم الحادث على وجوده لو وجب أن يكون بالزمان لكان تقدّم عدم كلّ واحدٍ من أجزاء الزمان على وجوده بالزمان و لكان تقدّم الباري - تعالى - على هذا الجزء من الزمان بالزمان؛ فيلزم أن يكون الله - تعالى - زمانياً و أن يكون الزمان زمانياً و هما محالان.» قال: «إنّهم - أي الفلاسفة - يقولون: القبلية و البعدية تلحقان الزمان لذاته و لغير الزمان بسبب الزمان؛ و الوجود و عدم كلّ ما يدخل الزمان في مفهومهما احتاجا في صيرورتهما بعد و قبل إلى زمان. أمّا أجزاء الزمان فلا تحتاج إلى غير أنفسها و لا عدم بالقياس إليها في كونه قبل أو بعد إلى غيرها؛ و أمّا الباري - تعالى - و كلّ ما

هو علّة الزمان أو شرط وجوده فلا يكون في الزمان ولا معه إلا في التوهم حيث يقيسه^١ الوهم على الزمانيات. فهذا ما قالوه ههنا» [٢٨٦] انتهى قوله.

وقال فيه أيضاً حيث أعاد صاحب المحصل ذكر^٢ هذا الوهم؛ أعني أن^٣ تقدّم الباري - تعالى - على أجزاء الزمان كتقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض الآخر وهو الذي سمّوه المتكلّمون «التقدّم بالذات» قد سبق ما يرد عليه: «والحق أن الباري - تعالى - ليس بزمني و الزمان من مبدعاته و الوهم يقيس ما لا يكون في الزمان على ما في الزمان كما مرّ في المكان؛ والعقل كما يأبى عن إطلاق التقدّم المكاني على الباري - تعالى - كذلك يأبى عن إطلاق التقدّم الزمني عليه، بل ينبغي أن يقال إنّ للباري - تعالى - تقدّماً خارجاً عن القسمين وإن كان الوهم عاجزاً عن توهمه» [٢٨٧] نجزت عبارته.

وقال فيه أيضاً حيث أورد صاحب المحصل عند نفي وجود الإضافات: «إنّ كلّ حادثٍ يحدث فإنّ الله - تعالى - يكون موجوداً معه في ذلك الزمان؛ فلو كانت تلك المعية صفة وجودية لزم حدوث الصفة في ذات الله تعالى^٤». و^٥ «هم - أي الحكماء - يقولون إنّ لله تعالى صفات إضافية كالأول والآخر والخالق والرازق والمبدع والصانع وغير ذلك؛ و يلتزمون القول بهذه الصفات غير المعية الزمانية لله تعالى». [٢٨٨] هذه ألفاظه.

وقد سبق عن شرح حكمة الإشراف أنّه يمتنع اتّصاف المفارقات بالتقدّم الزمني والمعية الزمانية؛ وقال شارح حكمة الإشراف [٢٨٩] في المقالة الخامسة من الفن الأول من الجملة^٦ الثانية في الفلسفة الأولى من كتاب درة التاج ما ترجمته هذه العبارة: «ليس أنّ كلّ شيئين ليس بينهما تقدّم و تأخّر زمنيان يلزم أن يكونا معاً

٣. ش: - أن.

٤. س: جملة.

٢. ن: - ذكر.

٥. س، ش: - و.

١. نقد المحصل: يقيسهما.

٤. ن: - تعالى.

المعّية الزمانية؛ إذ الأشياء التي وجودها ليس زمانياً لا يعرضها التقدّم والتأخّر الزمانيان ولا المعّية الزمانية؛ فإنّ كلّ شيئين هما معاً بالزمان يجب أن يكونا زمانيين، كما أنّ الأمور التي ليست بمكانية لا يكون بينها تقدّم وتأخّر مكانيان ولا معّية مكانية. [٢٩٠]

استيثاق فيه ميثاق

أليس قد تحقّق بهذا التحصيل والتفصيل أنّ تقدّم الباري - تعالى - على كلّ جزء من أجزاء الزمان وكلّ واحد من الحوادث الزمانية المقارنة لها تقدّم آخر خارج عن الأقسام الخمسة أدّت إليه الفلسفة وأذعنت به الفلاسفة؟! وكذلك^١ معيّته - تعالى - بالنسبة إلى شيء من تلك الأمور.

فاتّخذ ذلك ميثاقاً لك عندهم لا ينسونه إلى أن نأتى بالنظر في ما يتشبّهون به عند تهوّسهم بإثبات القَدَم.

فصل

في تحقيق الأزل والأبد والبقاء والسرمدية^١، و تحصيل تناهي الامتداد الزماني

و إحصاء المنتسبات إلى الزمان بالفيئية و بيان أنحاء الحدوث

و ذكر أمور^٢ نيط بها القصد من محصلات الأصول و مكملات الفصول

دعامة استنتاجية^٣

ألسنا قد تلونا عليك من قبل ما إن أخذت الفطنة بيدك لفطنك أنّ الدوام يقال على ما بحسب الوجود الزماني و على ما بحسب الوجود الغير الزماني بمعنىين مختلفين؟!

فالدوام الزماني^٤ هو المساوق لاستمرار الوجود و امتداده من حيث المقارنة للزمان بجميع أجزائه؛ أي من^٥ أزلّه إلى أبدّه؛ و يقابله اللادوام من جهة المقارنة للآن أو لبعض أجزاء الزمان فقط و هو اللادوام الزماني^٦؛ و الدوام الغير الزماني

٣. ش: استنتاجية.

٢. س: - أمور.

١. ش: السرمد.

٥. ش: - من.

٤. ش: - و على ما بحسب الوجود... الزماني.

٦. س: بجميع أجزائه و يقابله اللادوام من جهة المقارنة للآن أو لبعض أجزاء الزمان فقط و هو اللادوام

أعلى من أن يتّصف بذلك؛ فهو ما للشيء بحسبه صرف الوجود الذي لا يعقل فيه امتداد واستمرار أصلاً ولا مقابلهما، بل يكون محيطاً بذلك كله سواء كان ذلك الوجود في الأعيان أو في الأذهان؛ ويقابله اللادوام من جهة^١ سبق العدم في ذلك الظرف بحسب الواقع سبقاً سرمدياً لازمانياً وهو اللادوام الغير الزماني.

تبصرة وإرشاد^٢

إنّك سوف تعلم بما نبرهن عليه - إن شاء الله سبحانه - أنّ الدوام بالمعني الأخير - ولنصطليح على تسميته دواماً سرمدياً - لا يثبت لشيء من الطبائع الإمكانية مفارقات عقلية كانت أو زمانيات مادّية، بل إنّما استأثر به مُبدِعُها الواجب الوجود - تعالى شأنه - لكن العقليات تتّصف بأنّها موجودة مع الزمان بجميع أجزائه معيّة غير انطباقية بل دهرية؛ فلو أنّك سمّيت هذه دواماً دهرياً فوق الزماني و دون السرمدي لكنت من الأمر في مساغ.

فقد اصطلحت الفلاسفة بإطلاق الدهر على نسبة ما مع الزمان من الأمور الثابتة إليه في الثبات على ما سلف؛ فهذا سنبل الحكمة النضيجة؛ والمتهوّسون بالقدّم يجعلون الممكن القديم بالزمان سرمدى الوجود و تأخّره عن مُبدِعه بالذات فقط و يعبرون عن الدوام بالسرمدية^٣.

فلقد صدر من المعلّم الأوّل في كلماته و من المعلّم الثاني في تعليقاته و تکرّر من الشيخ الرئيس في كتبه. قال خاتم الحكماء في شرح الإشارات: «وإنّما عبّر عن الدوام ههنا بالسرمد لأنّ الاصطلاح كما وقع على إطلاق الزمان على النسبة التي

→

الزماني أي من أزاله إلى أبده.

١. ش: - جهة.

٢. س، ن: إشارة.

٣. ش: السرمدية.

تكون لبعض المتغيّرات إلى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على إطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيّرات إلى الأمور الثابتة و السرمد على النسبة التي تكون للأمور الثابتة بعضها إلى بعض.» [٢٩١]

تلويح

و هناك قسم آخر هو الدوام بالذات و هو القِدَم الذاتي و مرجعه إلى عدم مسبوقية الوجود بالعدم بالذات؛ و إنّما يتحقّق إذا كان الوجود واجباً بذاته؛ و يقابله اللادوام بالذات؛ أعني المعبر عنه في لسان الفلسفة بالحدوث الذاتي؛ و هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم بالذات؛ و يستغرق الطبايع الإمكانية مفارقاتها و مادّياتها على الإطلاق؛ فكما إذا تسرمد الوجود بحسب الواقع تحقّق الدوام السرمدى فكذلك^١ إذا تسرمد الوجود بالذات تحقّق الدوام الذاتي؛ و حيث يحين^٢ حينه من ذي قبل نبسط القول فيه على مسلك التحصيل، إن شاء الله العزيز الجميل^٣.

إيماض

كانك إذن بما لاح^٤ لك ممّا قرع سمعك مستأنس بغريزتك بمسلك العقل، آنس ببصيرتك لمشهد الحقّ؛ فلا بأس أن تلونا عليك أن الأزل على ضريين: زماني و أرفع منه؛ فأما المرتفع عن محتدّ الزمانية فهو ما بحسب صرف وجود المبدأ الأوّل - تعالى - وجوداً متقدّساً عن الامتداد و الاستمرار و مقابليهما اللذين باعتبار عدم البقاء تعالى عن ذلك، بل محيطاً بالاستمرار و بكلّ ما تسعه الشيئية؛

١. ش: فكذا.

٢. ش: تحين.

٣. ش: - الجميل.

٤. س، ش: الاح.

و صرف عدم الزمان عدماً بمعزلٍ أيضاً عن ذلك كله متقدماً على وجوده تقدماً سرمدياً لا زمانياً؛ و الزمان بنفس امتداده الاتصالي و بجميع أجزائه الممكن الانحلال هو إليها لا بطرفه فقد مسبق بهذا الأزل و لا شطط أن يسمّى^١ الأزل السرمدى؛ و أمّا الأزل الزماني فهو عبارة عن أزمنة في جهة الماضي إلى حيث لا يتقدّمها شطرٌ من الزمان أصلاً أو شيء^٢ آخر يسعه أن يستمرّ أو لا يبقى كوجودٍ أو عدم يطاوع انطباقاً على ممتدّ أو طرفه بالمقارنة؛ فيعقل فيه بحسب ذلك استمراراً و لا بقاءً.

و على ذاك يقاس في معنى الأبد إلا أن الزمان في جهة الأبد لا يجب أن ينتهى^٣ إلى حيث لا يلحقه تحقّق^٤ شطرٍ آخر منه و أزلية الباري - تعالى - و أبديته دوامه^٥ السرمدى بالمعنى المُسلّف عقدُ الاصطلاح عليه؛ فهذا سبيل نضج الفلسفة اليونانية لتستوى حكمة يمانية^٦.

اقتصاص

المتهوّسون بالقدّم يجعلون الأزل مقداراً من الزمان في الماضي لا بداية له أصلاً و الأبد مقداراً منه في المستقبل لا ينتهي إلى حيث لا يستمرّ بعده؛ و الأزلية حقيقتها استمرار الشيء في الأزمنة المقدّرة بحيث لا يكون له أوّل و الأبدية استمراره في الآتية من الأزمنة بحيث لا يقف عند حدّ و السرمدية كون الشيء غير منقطع الأوّل و الآخر.

و ربّما يطلق عندهم الأزلية على كون الشيء لا أوّل لوجوده و لا يتعلّق وجوده بالزمان، كما في المفارقات و الأبدية على نظيره.

٣. ن: يجب أن لا ينتهى.

٦. ن: ايمانية.

٢. س: أو.

٥. ش: دوام.

١. س: لا شطط سمّى.

٤. ن: تحقّقه.

و ربّما يقتصر فيهما على الأخير؛ فيستعمل كلّ من الأزليات والأبديات حيث تستعمل أخريهما. [٢٩٢]

قال الشيخ الرئيس في التعليقات بعد ذكر الصفات الإضافية للمبدأ الأوّل - تعالى -: «و أيضاً له صفات عدمية - أعني لاصفية - كالوحدة؛ فإنّ معناها أنّه موجود لا شريك له أو لا جزء له؛ وإذا قيل: «أزلي» أي أنّه لا أوّل لوجوده؛ فإنّا^١ نسلب عنه الحدوث أو وجوداً متعلّقاً بالزمان؛ وهذه السلوب و الإضافات لا تتكرّر^٢ بها الذات؛ فإنّ الإضافة معنى عقلي لا وجود له في ذات الشيء؛ و النفي و السلب معانٍ عدمية، بل رفع الصفات عن الشيء ولكن لما كان لمثل هذه السلوب ألفاظ محصّلة مثل الوحدة و الأزلية ظنّ أنّها صفات محصّلة؛ و قد يكون ألفاظ محصّلة^٣ و معانيها غير محصّلة و وجودية، بل سلبية؛ و قد يكون ألفاظ غير محصّلة و معانيها محصّلة^٤ و وجودية [٢٩٣]» [٢٩٤] انتهى.

و أمّا المتكلّمون فإنّهم إلّا شرذمة من المنتمين إليهم يتوهّمون أنّ بين وجود المبدأ - تعالى - و بين حدوث العالم عدماً للعالم مستمراً لا إلى نهاية؛ فيتخيّلون بحسبه أزمة موهومة غير متناهية يعبرّون عنها بالأزل؛ و هل ذلك إلّا من خداج النحيزة [٢٩٥] و فساد الغريزة و عقوق^٥ العقل و إطاعة الوهم؟!

حكاية فيها دراية

اختلفت^٦ كلمة الأشعري و الكعبي و طائفة من قوميهما في إثبات البقاء على أنّه معنى زائد على نفس الوجود الواقع في الزمان الثاني في الواجب - تعالى - و في

٣. ن: - مثل الوحدة... محصّلة.

٥. ش: الغريزة عقود.

٢. ش: لا يتكرّر.

٤. ن: الفاظ محصّلة و معانيها غير محصّلة.

٦. س: اختلف.

الممكنات جميعاً أو نفيه في الواجب - تعالى - فقط أو و^١ في الممكنات أيضاً و صاحب المحصل ارتضى الأخير؛ و شيء ممّا أوردوه لا يرجع إلى تحصيل يستحسن^٢ القول فيه على تفصيل^٣.

و الحقّ ما حقّقه خاتم الحكماء المحقّقين في نقد المحصل حيث قال وفق أسلوب الحكمة: «و التحقيق فيه أنّ البقاء مقارنة الوجود لأكثر من زمان واحد بعد الزمان الأوّل؛ و ذلك لا يعقل في ما لا يكون زمانياً؛ و اعتبر الحكم بكون الكلّ أعظم من جزئه؛ فإنّه لا يمكن أن يقال إنّّه واقع في زمان أو في جميع الأزمنة، كما لا يقال^٤ إنّّه واقع في مكان أو في جميع الأمكنة؛ و إذا كان الحكم كذلك فما يتوقّف عليه الحكم كالتصورات أولى بأن يكون كذلك؛ و علّة الزمان لا تكون زمانياً؛ فكيف مبدأ الكلّ؟!»

فإذن اتّصافه بالبقاء نوع من التشبيه بالزمانيات؛ و أمّا كون البقاء باقياً أو غير باقٍ: فإن كان باقياً فبقاؤه إمّا بذاته أو بغير ذاته؛ فحكمه حكم الأمور الاعتبارية التي توجد في العقل و تنقطع عند عدم الاعتبار.

و قال الشيخ الغزالي في شرح الأسماء الحُسنى: «الباقي هو الموجود الواجب وجوده بذاته ولكنّه إذا أُضيف في الذهن إلى الاستقبال سُمّي باقياً و إذا أُضيف إلى ماضٍ سُمّي قديماً و الباقي المطلق هو الذي لا ينتهي تقدير وجوده في الاستقبال إلى آخر و يعبر عنه بأنّه أبدي؛ و القديم المطلق هو الذي لا ينتهي تمادي وجوده في الماضي إلى أوّل و يعبر عنه بأنّه أزلي.

و قولك: «واجب الوجود بذاته» متضمّن لجميع ذلك و إنّما هذه الأسماء بحسب إضافة هذا الوجود في الذهن إلى الماضي و المستقبل و إنّما تدخل في

٣. ش: تحصيل.

٢. ش: - يستحسن.

١. ش: - و.

٤. ن: - إنّّه واقع... لا يقال.

الماضي والمستقبل المتغيرتان^١ لأنهما عبارتان عن الزمان ولا يدخل في الزمان إلا التغير والحركة؛ إذ الحركة بذاتها تنقسم إلى ماضٍ ومستقبل، والمتغير يدخل في الزمان بواسطة التغير؛ فما جلّ عن التغير والحركة فليس فيه ماضٍ ومستقبل؛^٢ فلا ينفصل فيه القَدَم عن البقاء، بل الماضي والمستقبل إنما يكون لنا إذا مضى علينا أو فينا أمور وسيتجدد أمور؛ ولا بدّ من أمورٍ تحدث شيئاً بعد شيءٍ حتّى ينقسم إلى ماضٍ قد انعدم وإلى حاضر وإلى ما يتوقّع تجددّه من بعد؛ فحيث لا تجدد ولا انقضاء فلا زمان؛ وكيف لا والحقّ - تعالى - قبل الزمان وحيث خلق الزمان لم يتغير من ذاته شيءٍ وقبل خلق الزمان لم يكن للزمان عليه جريان وبقي بعد خلق الزمان على ما كان عليه.

ولقد أبعد مَنْ قال: «البقاء صفة زائدة على ذات الباقي» وأبعد منه مَنْ قال: «القَدَم وصف زائد على ذات القديم» وناهيك برهاناً على فساد ما لزمه من الخط في بقاء البقاء وبقاء الصفات وقدام القدم وقدام الصفات» انتهى.

ولقد أصاب في أخذ هذا الأصل من الفلاسفة لكنّه خطب في جعل الحركة بذاتها منقسمة^٣ إلى الماضي والمستقبل؛ فإنّ ذلك إنّما هو من جهة الزمان كما سلف تحقيقه ولم يحصل معنى قبلية الحقّ بالنسبة إلى الزمان على أصلٍ حكيمٍ يوثق بأن يبنى عليه.

إشراقٌ عقليّ

كيف يكون الباري - تعالى - زمانياً وهو مُحَدِّث الزمان ومُبْدِعه، بل موجد ما هو محدث الزمان؟! ومحدث الشيء لا يكون مشمولاً له فضلاً عنّ يوجد محدثه؛ و

٢. ش: - والمتغير ينحل... مستقبل.

١. س: المتغيران.

٣. س، ش: منقسم.

هذا المعنى ممّا نبّه عليه معلّم الفلسفة المشائية أرسطوطاليس في كتاب السماء و العالم و في غيره من الكتب الطبيعية و الإلهية حيث بيّن أنّ الزمان إنّما هو عدد حركة الفلك و هو يحدث عنه و ما يحدث عن الشيء لا يشملّه.
فإذن الباري - تعالى - خارج عن الزمانيات و أرفع من أن^١ تجرى عليه أحكامها.

استيناس

أليس لهذا الأصل الحكيم^٢ - أعني أنّ الباري تعالى أعلى من أن يوصف بالبقاء، بل هو محيط بالبقاء على أن يكون الأكوان الزمانية منه كنحو الظلّ من ذي الظلّ، بل ما هناك أرفع و أشدّ مرّات متضاعفة اللانهاية - أشباه و أتراب في مراتب الحكمة، كما يقال:

إنّ ذات المبدأ الأوّل - تعالى - أعلى من أن يوصف بالتمامية، بل هو فوق التمام.

وإنّه تعالى أعلى من أن يوصف بالاختيار فضلاً عن الإيجاب.

وإنّ علمه - جلّ ذكره - أجلّ من أن يوصف بالصدق.

وإنّما هو الحقّ بمعنى أنّه نفس الواقع لا المطابق للواقع على ما ذكره المعلّم أرسطوطاليس في خواتيم كتاب أثولوجيا.

و من هناك يُعلم الحال في المراتب العالية على الزمان من المفارقات أيضاً و هذه المعاني مضمون عنها بالبسط في كلامنا من ذي قبل.

ثمّ إنّ الأمر في كلّ ما نصف به المبدأ - تعالى - من الصفات الحقيقية يشبه أن

يكون كما قيل في البقاء؛ فإنَّ كلَّ ما يعقل لنا من تلك الصفات طبيعة إمكانية يتقدّس عنها جناب قدس الأول - تعالى - و ما في عالم الربوبية حقيقة قائمة بالذات مجهولة الكنه واجبة الوجود لا سبيل للعقول إلى اكتناهاها؛ فما مثلنا^١ في توصيف الربِّ بالأشرف^٢ من طرفي التقابل ظناً منا أن الكمال مقصور على ذلك إلاّ مثل البعوضة إذا توهمت أن الكامل ليس إلاّ من له جناح؛ فأثبتت للباري - تعالى - جناحاً.

وهذه حكمة إلهية نطق بها سيّدنا و مولانا محمّد بن عليّ الباقر - عليهما صلوات الله و تسليماته - حيث قال: «هل يسمّى عالماً إلاّ لأنّه^٣ وهب العلم للعلماء و القدرة للقادرين و كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوق^٤ مصنوع مثلكم، مردود إليكم» [٢٩٦] و الباري واهب الحياة و مقدّر الموت؛ ولعلّ النمل الصغار تتوهم أن لله تعالى زبانيّتين^٥ فإنّهما كمالها و تتصوّر أنّ عدمهما نقصان لمن لا تكونان له؛ هكذا حال العقلاء في ما يصفون الله - تعالى - به^٦ في ما أحسب و إلى الله المفزع؛ فتبصّر أنّك إذن لمن المهتدين.

تبصيرٌ تنبيهيّ

كانك إذن تنبّهت أنّ ما أشير إلى التنزيه عنه في كريم التنزيل بقوله - عزّ^٧ من قائل - : ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [٢٩٧] هو ما يصفه به الواصفون من المؤمنين حسب ما أدركه الحكماء الراسخون فضلاً عمّا يقول الظالمون من المشركين على ما وقف عنده القشريون؛ فسبحانه سبحانه تلاشي الكلّ في

٣. ن: انه.

٢. ش: بالاشراق.

١. ش: مثالنا.

٦. ش: - به.

٥. س: زبانيين.

٤. ن: - مخلوق.

٧. س: + و جلّ.

جبروته و تفاشي الرضا في العقول من رهبوته^١. أشهد أن كل مفهوم أو موجود معقول أو محسوس من لدن عرشه العظيم إلى قرار أرضيه باطل ما خلا وجهه الكريم.

ضابط تفصيلي

فإذن لا يجوز أن يطلق عليه - تعالى - إسم على سبيل التوصيف إلا إذا صح اتصافه - تعالى - بمفهومه و لما كانت أسماؤه توقيفية فلا يجوز أيضاً أن يطلق عليه لفظ تسمية إلا أن يكون قد سبق ورودُ إذنٍ بذلك من قبل شارع و سائر؛ فأسماؤه - تعالى - منها ما يصح إطلاقه عليه تسميةً و توصيفاً معاً^٢، كالعالم و القادر؛ ومنها ما إنما يجوز إطلاقه تسميةً فقط لا توصيفاً، كالباقي و الدائم إذا اشتق من الدوام الزماني؛ ومنها ما لا يجوز ذلك إلا توصيفاً لا تسميةً، كواجب الوجود و مرادفات أسماؤه الحسنى من سائر اللغات، مثل: خدای و تنکری و دانا و توانا؛ و الله عليم بحقائق أسماؤه الحسنى و صفاته العليا.

تمهيدٌ تذكيري [٢٩٨]

ألست قد تعرّفت أن الزمان بجميع أجزائه من أزلّه إلى أبده موجود واحد شخصي بهويته الامتدادية على ما أسسته^٣ محصلة الفلاسفة و أذعنت به^٤ طائفة من متفلسفتهم؛ و هو الذي يأذن به الحق المنضج^٥ للحكمة؟! و وجوده على امتداده الاتصالي إنما هو في وعاء الدهر، و كذلك الحركة القطعية التي هو مقدار لها موجودة في شخص مجموع الزمان على سبيل الانطباق

٣. ن: أنسه.

٢. ن: - معاً.

١. ش: رصبوته.

٥. ش: النضج.

٤. ش: - به.

عليه؛ وهي بذلك تفارق مقدارها - أعني الزمان - فإنه موجود في نفسه لا في زمان آخر أو في حدٍّ من حدوده؛ وهي ^١ ذات المقدار [٢٩٩] - أعني الحركة موجودة في الزمان - وهذا كما أن المتمكّن موجود في المكان والمكان موجود في نفسه لا في مكان آخر ولا في حدٍّ من حدوده؛ ولكلٍّ من ذينك الممتدّين في الأعيان راسماً بسيطاً والراسمان هما الآن السيّال والحركة التوسّطية البسيطة المنطبقة عليه.

فهل تدعن ^٢ [٣٠٠] أن هناك كوناً في الوسط مستمرّ الذات غير مستقرّ النسبة إلى حدود المسافة و تقطع بذلك تلك المسافة في الأعيان لا ^٣ على سبيل قطوع منفصلة. ثمّ ليس هناك قطع للمسافة متّصل منطبق عليها؟ فإذا أنت لَمِنَ هَمَجٍ [٣٠١] المتفلسفين.

ثمّ إنهما كما يرسمان ذينك الممتدّين في الأعيان يرسمانهما ^٤ في الأذهان أيضاً تدريجاً ولكنهما يتحقّقان هناك على قرار الذات واجتماع الأجزاء بحسب البقاء دون الحدوث ولا كذلك في الأعيان.

هذا ما استقرّت عليه آراء الأقدمين حتّى الشيخ الرئيس و من تأسّى به من المحصّلين؛ وأمّا القاصرون عن سلوك سبيل التحصيل كعامة المتأخّرين فإنهم يقتصرون في الحركة القطعية و مقدارها من الزمان على الوجود في الأذهان.

استبصار

أليس إذا لم تتحقّق الحركة القطعية في الأعيان أصلاً يكون المتحرّك ليس ينال بحركته شيئاً من المسافة المتّصلة في شيء من زمان الحركة ^٥ أصلاً؟! ضرورة

٣. س: - لا.

٢. س: تذكر.

١. ش، ن: - هي.

٥. ن: - في شيء من زمان الحركة.

٤. س: يرسمانهما.

انطباقها على الحركة المعدومة المنطبقة على الزمان المعدوم؛ فلم يصدق أنه نال مسافةً ما^١ متصلةً في زمانٍ ما^٢ يتصل بحركةٍ ما^٣ متصلةً، بل هو يتوسط أبدأً بين حدود المسافة لا على أن يقطع شيئاً من أجزائها في الأعيان قطعاً متصلاً أو قطعاً منفصلاً. نعم يرتسم في الخيال من ذلك التوسط متصل؛ فيكون قد مرّ في الأعيان على متصل و يكون لم ينله بقطعةٍ متصلاً. فهل يسع عقلك أن تصدّق فيه وهماً؟

ظلمة وهم وإلحة إزاحة^٤

كانك تتوهم أنه لا يعقل حصول الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدرّج؛ لأن^٥ الحاصل في الجزء الأول من الزمان لا بدّ وأن يكون مغايراً لما يحصل في الجزء الثاني منه، لا متناع أن يكون الموجود عين المعدوم؛ فتكون هناك أشياء متغايرة غير صالحة للانقسام متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتّصالاً حقيقياً، لاستحالة اتّصال الموجود بالمعدوم كذلك؛ وكلّ واحد منها حاصل دفعةً لا تدرّجاً.

فهذا الشكّ قد عرض لبعض أهل التهويل و التهويل من متقدّمة الفلاسفة؛ فتشبّث به^٦ أفضل الدين الغيلاني و افتتن عليه^٧ مثير فتنة التشكيك في المباحث المشرقية. ثمّ تفصّل انتهاجاً لطريقة بهمنيار في التحصيل بالتزام أنه لا يوجد من الحركة في الأعيان إلّا التوسّطية البسيطة و أمّا القطعية المتصلة فلا تتحقّق إلّا في الذهن. قال: «فهذا^٨ ما^٩ عندي في هذا الموضع المشكل العسير؛ والمتأخرون أزاغهم ذلك عن الحقّ فتوغّلوا في الزينغ أمد الغاية. أو لم تستغرب أنهم كيف ولم^{١٠} لم يتفطنوا انتهاض الشبهة عليهم أيضاً حيث يعترفون بحدوث ارتسامها في الذهن

٣. ش: - ما.

٢. ن: - ما.

١. ش: - ما.

٦. ش: - به.

٥. ش: - لأنّ.

٤. ش: إزاحة الإلحة ظلمة وهم.

٩. س: - ما.

٨. ش: هذا.

٧. ش: - عليه.

١٠. ش: - لم.

على التدرّج؟! فهل للتشكيك اختصاص بأحد الوجودين أو يسع مطلق حصول الشيء الواحداني تدرّجاً؟

فإذن يشبه أن يكون ما يزاح به عن المقامين هو أن وجود الشيء بتمامه في الآن أخصّ من وجوده بتمامه مطلقاً؛ فإنّ ذلك قد يكون في الزمان لا في آن؛ ووحدة الشيء لا تأبى ذلك أصلاً؛ والتدرّج في الحدوث لا ينافي وجود الشيء المتّصل الواحد في نفسه بتمامه في مجموع الزمان الذي هو أيضاً متّصل واحد شخصي، بل إنّما ينفي وجوده بهويّته الامتدادية في آنٍ أو في شيءٍ من أبعاض ذلك الزمان المنطبق عليه؛ ولا استيجاب لكلّ حادث أن يكون لحدوثه بتمامه ابتداءً^١ غير منقسم على أن يختصّ وجوده بهويّته الامتدادية لو كانت له ذلك بأن يتحقّق فيه.

قال الشيخ في طبيعيات الشفاء: «المتّصل لا أجزاء له بالفعل بل يعرض أن تتجزّء الأسباب و^٢ تقسم المسافة؛ فتجعلها بالفعل مسافات على أحد أنواع القسمة وما بين حدود تلك أيضاً مسافات لا يشتمل عليها آنٌ وحركةٌ على النحو الذي قلنا إنّهُ تكون في آنٍ، بل الحركة التي على نحو القطع ويكون الزمان مطابقاً لها ولا يكون المعنى الذي سمّيناه أنا هو متكرّر فيها بالفعل؛ لأنّ ذلك لا يتكرّر بالفعل إلّا بتكرّر المسافة بالفعل وإذا لم يكن متكرّراً بالفعل وكانت الحركة على الموضوع الواحد - أعني المسافة - حقّاً موجودة ولم تكن كثيرة بالعدد كانت بالضرورة واحدة بالعدد.»

وقال بهمنيار في التحصيل بعد ما حسبه إطلاً للتشكيك: «والحركة الفلكية بالمعنى الذي تحقّقته - أعني ما يكون بين ماضٍ ومستقبلٍ - واحدة باقية فيه أبداً

ما تحرّك؛ وأما الذي بمعنى القطع فيشبه أن يكون وحدته بالفرض^١؛ لأنّ كلّ دورة إنّما يتجدّد بالفرض. « [٣٠٢]

وبالجملة: فإنّ وحدة الحركة مثل وحدة المسافة؛ أعني وحدة الاتّصال.

تسديد

فأنت إذن لست تزاع عن الحقّ بما يوهمه ظاهرُ كلام الشيخ من^٢ أنّ الحركة إسم لمعنيين:

الأوّل: الأمر المتّصل المعقول للمتحرّك من المبدأ إلى المنتهى؛ وذلك ممّا لا حصول له في الأعيان؛ لأنّ المتحرّك مادام لم يصل إلى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها وإذا^٣ وصل فقد انقطع وبطل؛ فإذن لا وجود له في الأعيان، بل في الذهن؛ وذلك لأنّ للمتحرّك^٤ نسبة إلى المكان الذي تركه و^٥ إلى المكان الذي أدركه؛ فإذا ارتسمت صورة كونه في المكان الأوّل في الخيال ثمّ قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان^٦ الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال؛ فحينئذٍ يشعر الذهن بالصورتين معاً على أنّهما شيء واحد.

الثاني: وهو الأمر الوجودي في الخارج؛ وهو كون الجسم متوسطاً بين المبدأ والمنتهى؛ وهو حالة موجودة مستمرة مادام الشيء يكون متحرّكاً وليس في هذه الحالة تغيير أصلاً. نعم قد يتغيّر حدود المسافة بالفرض لكن ليس كون المتحرّك متحرّكاً لأنّه في حدّ معيّن من الوسط وإلاّ لم يكن متحرّكاً عند خروجه منه، بل لأنّه متوسط على الصفة المذكورة؛ وتلك الحالة ثابتة في جميع حدود ذلك

٣. ن: فإذا.

٢. س، ش، ن: - من.

١. ش: بالعرض.

٥. ش: - إلى المكان الذي تركه و.

٤. ش: المتحرّك.

٦. ن: - الأوّل... المكان.

الوسط؛ وهذه الصورة توجد في المتحرك في آنٍ لآنه يصحّ أن يقال له في كلّ آنٍ يُفرض أنّه في حدّ متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه.

والذي يقال من أنّ كلّ حركة ففي الزمان:

فإمّا أن يُعنى بالحركة الأمر المتّصل؛ فهو في الزمان وجوده فيه على سبيل وجود الأمور في الماضي لكن تباينها بوجهٍ آخر؛ فإنّ الأمور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي وكانت حاضرة فيه ولا كذلك هذا.

وإمّا أن يُعنى بها المعنى الثاني، فيكون كونه في الزمان لا على معنى أنّه يلزمه مطابقة الزمان، بل على معنى أنّه لا يخلو من حصول قطع ذلك القطع مطابق الزمان؛ فلا يخلو من حدوث زمان ولا أنّه ثابت في كلّ آنٍ من ذلك الزمان؛ فيكون ثابتاً في هذا الزمان بواسطة.

فقد استبان لديك أنّ ما قصد نفهه إنّما هو وجود الحركة المتّصلة في الأعيان على سبيل قرار الذات واجتماع الأجزاء في الآن لا الوجود في مجموع زمان الحركة على وجه الانطباق كما أعلن به في خواتم كلامه على التنصيص؛ [٣٠٣] ومن ثمّ عبّر بهمنيار في التحصيل عن المقصود ثمة بقوله: «وبان أيضاً أنّها ليست من الأمور التي تحصل بالفعل حصواً قاراً مستكملاً». [٣٠٤]

ولا يكاد يصحّ أن يراد بالوجود في مجموع الزمان على المطابقة على سبيل وجود الأمور في الماضي هو الوجود في الأذهان؛ فكيف وقد بيّن أنّ هذه الحركة المتّصلة توجد في الذهن على سبيل قرار الذات، كما توجد الأمور في الآن الحاضر لا على نحو وجود الأمور في الماضي.

ثمّ قد تلى عليك في مُسلف الكلام أنّه ناصّ على وجود الزمان الممتدّ في

الأعيان؛ فكيف يكون ما لا يوجد في الخارج يتقدّر بالزمان الموجود في الأعيان و ينطبق عليه؟! بل الحركة عنده محلّ^١ الزمان الممتدّ الموجود و علّته؛ فالعدم كيف يكون محلاً للموجود و علّة له؟!

فإذن الحركة القطعية المتّصلة موجودة في الأعيان كالزمان لكن وجودها في الأعيان إنّما هو في الزمان الماضي.

و في نقد المحصّل لخاتم الحكماء [٣٠٥] «أنّ وجودها في الأعيان لا يكون إلّا في الماضي أو في المستقبل؛ وأمّا الحال فهو نهاية الماضي و بداية المستقبل و ليس بزمان؛ و ما ليس بزمان^٢ لا تكون فيه حركة؛ لأنّ كلّ حركة^٣ في زمان؛ و كذلك سائر الفصول المشتركة للمقادير الأخر ليست بأجزاء لها؛ إذ لو كانت الفصول المشتركة أجزاء للمقادير التي هي فصولها لكانت القسمة إلى قسمين قسمةً إلى ثلاثة أقسام و القسمة إلى ثلاثة أقسام قسمةً إلى خمسة أقسام؛ هذا خلف.» [٣٠٦]

فإذن الحاضر ليس بحركة و الماضي من الحركة لم يكن موجوداً في آنٍ حاضراً، بل إنّما كان بعضه بالقياس إلى آنٍ^٤ قبل الحال^٥ مستقبلاً و بعضه ماضياً و صار في الحال كلّ ماضياً؛ وهكذا في المستقبل و في الآن الواصل بين الماضي و المستقبل لا يمكن أن يتحرّك؛ فإنّ الحركة إنّما تقع في زمان و ليس شيء من الزمان بحاضراً؛ لأنّه غير قارّ الذات.

تأييد

ألم يقل الشيخ [٣٠٧] في المقالة الثانية^٦ في طبيعيات النجاة: «فالحركة وجودها في

٢. س: + و ما ليس بزمان؛ ن: - ما ليس بزمان.

١. ش: محصّل.

٥. هامش «ن»: الحاضر.

٤. ش: آخر.

٣. ش: لان الحركة.

٦. س: الثالثة.

زمان بين القوّة المحضة و الفعل المحض؛ و ليست من الأمور التي تحصل بالفعل حصولاً قارّاً مستكماً» [٣٠٨] و ليس يعنى بذلك وجودها في الأذهان؛ كيف و الحركة ممّا يحصل بالفعل في الذهن حصولاً قارّاً مستكماً؟!^١ و لا بالحركة معناها التوسّطية؛ إذ هي أمر بسيط يحصل بتمامه بعد نهاية زمان السكون؛ و لا يعقل لذلك التوسّط أجزاء؛ فلا يصحّ الحكم بأنّه من الأمور الغير^٢ القارّة إلّا من جهة أحواله و نسبه؛ و نظر الشيخ في أصل الوجود و أنّه ليس حصولاً قارّاً؛ و لذلك قال هناك بعد شطراً من الكلام: «فالحركة هي ما يتصوّر من حال الجسم لخروجه عن هيئة قارّة يسيراً يسيراً و هو خروج من القوّة إلى الفعل ممتداً لا دفعةً.» فتدبرّ عساك تراك من المستبصرين.

تكملة

الزمان الممتدّ و الحركة المتّصلة كما يوجدان في الأعيان كذلك يرتسمان في الأذهان من راسمهما^٣ المتحقّقين^٤ من حيث ثبات تحقّقهما و اختلاف نسبتها إلى حدود المسافة و ما يرتسم منهما في الذهن قارّ الذات بحسب الوجود البقائي هناك؛ و أمّا حدوث الارتسام في الذهن فعلى التدرّج في مجموع الزمان الممتدّ الموجود في الأعيان المطابق لذلك المرتسم في الذهن؛ و أمّا في أيّ آنٍ من الآنات فلا يرتسم من ذلك المرتسم جزء أصلاً؛ إذ كلّ من أجزائه زمان أو حركة؛ فكيف يطابق الآن؟! بل الآن إنّما يطابق طرف ذلك المرتسم الذي هو آن أيضاً أو حدّ من حدود الحركة المتّصلة.

فإذن الزمان الممتدّ موجود في الأعيان و يرتسم في الأوهام أيضاً من الآن

١. ن: - و ليس يعنى... مستكماً.

٢. ش: - الغير.

٣. س: راسمها؛ ش: راسميهما. ٤. ش: المحققين.

السيّال وكذلك الحركة القطعية المتقدّرة به من الحركة التوسّطية؛ فاتّخذ ذلك مطياً يعوزك امتطاؤه في ما أنيلك إيّاه بالأسفار العقلية من الأفكار العرشية.

تسجيل

أليس مجرّد عدم الاجتماع بحسب الحدوث إذا لم يكن هناك تعاقب في البقاء ممّا لا يتحقّق معنى كون الشيء غير قارّ الذات؟!
أفليس هذا المعنى يتحقّق في المقادير القارّة عندهم كالجسم التعليمي إذا تحقّقت حركة في الكمّ، كما في النموّ، بل في التخلخل والتكاثف الحقيقيين ولا يُفضي ذلك إلى الخروج عن قرار الذات؟!
فالمرتسم من الزمان أو الحركة في الذهن من حيث كونه تدريجي الحدوث فقط على معنى أنّ أجزائه المفروضة متعاقبة في ذلك الارتسام الذي هو نحو وجودها ثمّ هي توجد باقية معاً هناك ممّا لا يصحّ أن يعدّ في ما ليس قارّ الذات.
فلو لم يكن الأمر على سبيل ما حصلناه من وجود الممتدّ المتّصل منهما في الأعيان لا على جهة قرار الذات لم يكّد يصحّ الحكم منهم [٣٠٩] بوجود العرض الغير القارّ ولا الإصرار في الإنكار عليهم في ذلك لخصمائهم.

نكته

الراسم لهما في الذهن إنّما هو التوسّط المذكور والآن السيّال بحسب^١ وجودهما في الأعيان مستمرّين غير مستقرّين النسبة^٢ إلى حدود المسافة^٣ على ما حصله محقّقوهم لا بحسب إدراكنا لهما كذلك، كما ربّما يذهب إليه بعض^٤ الأوهام؛ و

٣. س: + كمّا.

٢. س: النسب.

١. ش، ن: + الوجود.

٤. ش: - بعض.

كذلك الأمر في رسم القطر النازل خطأً مستقيماً في الحس المشترك و النقطة الدائرة بسرعةٍ خطأً مستديراً؛ فالمشاهد هو الخطّ المستقيم و الخطّ المستدير لا القطر و النقطة و هما^١ راسماهما من جهة الوجود في الأعيان مع تبدل الأمكنة و الأيون و السموت.

ثمّ كما يكون ذلك الارتسام في الأوهام الخيالية^٢ فكذلك يكون في النفوس المنطبعة الفلكية أيضاً^٣؛ فيرتسم فيها الزمان و حركة معدّل النهار التي هي^٤ محله من حيث كون الراسمين في الأعيان على الجهة المذكورة.

إنارة تبصيرية

أليس إذا تحقّق لديك أنّ الزمان على أصول الفلسفة^٥ بهويّته الامتدادية من الأزل إلى الأبد واحدٌ شخصيٌّ موجود في وعاء الدهر لا تكثر فيه^٦ إلاّ بحسب ما يعرض له من الانفصال في الأوهام لأسبابٍ مؤدّيةٍ إلى انقسامات وهمية؛ و لا ينثلم ذلك في وحدانيته و شخصيته في نفسه بحسب الأعيان؛ وكذلك الحركة؟!

ثمّ إذا فرضت فيهما أجزاء كانت هي متعاقبة التحقّق حدوثاً و بقاءً باعتبار وجوداتها في أنفسها بالنسبة إلى ما في أفق الزمانيات و بقياس بعض تلك الأجزاء إلى بعض و من جهة نسبتها إلى الآن؛ وأمّا بحسب الثبوت الرابطي؛ أعني وجودها لمبدأها و حضورها عنده؛ و بالجملة بالنسبة إلى المرتفع عن كورة الزمانية، بل باعتبار الوجود في نفسه في وعاء الدهر فلا تعاقب بينها أصلاً و لا بين الزمانيات مطلقاً، بل هي سواسية الاقدام في الحضور و التحقّق بحسب ذلك

١. س، ن: هم.

٢. ش: الأذهان الخالية.

٣. ن: - أيضاً.

٤. س: - هي.

٥. ش: الفلاسفة.

٦. س: + فيه.

الاعتبار.

استشعرت أنّ الوجود الغير القارّ إنّما يكون له وصفٌ عدمٍ قرار الذات حدوثاً وبقائاً بحسب الوقوع في الأفق الزماني.

و أمّا بالقياس إلى عرش وعاء الدهر و بالنسبة إلى المراتب المتعالية عن الزمان لإحاطتها به فهو قارّ الذات على وصف اجتماع الأجزاء المفروضة في الحضور و التحقق؛ و كذلك حال المرتسم في المشاعر من الطبيعة^١ الغير القارّة يرسم راسمها بالقياس إلى تلك الجنبه الرفيعة القدسية.

و أمّا بالنسبة إلى ما يقع في قطر الزمان فإنّما يتّصف بعدم قرار الذات من جهة الحدوث فقط دون البقاء.

فإذن قولهم: «ما يتجدّد من الزمان إنّما يوجد على سبيل وجود^٢ الأمور في الماضي» يُعنى به أنّه إنّما يتمّ وجوده و يبقى في وعاء الدهر فقط؛ و ما يوصف من غير الزمان بالمُضَيّ فإنّما يقصد أنّه يوجد في شطرٍ مخصوصٍ أو حدٍّ معيّنٍ من الزمان مَضَى و الماضي بذاته إنّما هو زمان و أمّا الحركة و غيرها فإنّما يتّصف بالمُضَيّ بمقارنة الزمان لا بالذات، كما أسلفناه؛ و قد صرّح بذلك في طبيعيات الشفاء و غيره و قال في إلهيات الشفاء: «الماضي إمّا بذاته و هو الزمان و إمّا بالزمان و هو الحركة و ما فيها و ما^٣ معها».

تنظيرٌ استشهاديٌّ

أسمعت هم يقولون: «إنّ للمنتسب إلى الزمان أسوةٌ في الأحكام بالمنتسب إلى المكان»؟ فاعتبر في الحكم بأنّ الزمان قارّ الذات باعتبار وعاء الدهر غير قارّ

١. ش: الطبيعيه.

٢. ن: - وجود.

٣. س، ن: - ما.

الذات باعتبار أفق وجوده الذي هو وعاء الزمانيات من أن الجسم المتصل يعدّ قارّ الذات من حيث تجتمع أجزاؤه بحسب الوجود في وعاء الزمان أو الآن وإن لم تكن مجتمعة باعتبار نسبة الوجود إلى وعاء المكان بحيث تجتمع في حدّ واحد من حدوده.

أفليست أجزاء الجسم المتمكّن إذا كانت تدرك أنفسها و أمكنتها كانت تزعم أن أمكنتها غير قارّة الذات من حيث إنّ أجزاء المكان غير مجتمعة التحقّق بالنسبة إلى شيء من أجزاء المتمكّن؟

فالزمان سبيله بحسب وجوده في نفسه^١ لا في مكان.

والحركة القطعية بما فيها أو معها من الأمور الزمانية بحسب وجودها في مجموع زمانٍ ما لا في شيء من أجزائه أو^٢ حدوده كالمتمكّن بحسب الوجود في مجموع المكان لا في جزء منه أو حدٍّ من حدوده.

والآنات بما يختصّ بها من الآنيات كحدود المكان بالنسبة إلى حدود المتمكّن.

إشارة ملكوتية

أليس ما يكون حالاً أو مستقبلاً من الزمان بالنسبة إلينا ربّما يكون ماضياً بالنسبة إلى من سيوجد والماضي بالنسبة إلينا مستقبلاً بالنسبة إلى بعض من قبلنا؟! فلا ثقة بالحكم على الزمان الماضي بالعدم على الإطلاق، بل بالإضافة فقط؛ لأنّه مختلف بالقياس إلى الأشخاص الزمانية؛ والمحيط بأفق^٣ الكلّ لا يحكم على شيء منها بالعدم، بل باختصاص الوجود بحدٍّ معيّن؛ فليس يعرض لشيءٍ من الأمور

١. س، ن: + في وعاء الدهر لا في زمان سبيل المكان بحسب وجوده في نفسه.

٣. ش: بالافق.

٢. ن: و.

المتعاقبة المخرجة من الليس إلى الأيس بتأثير جاعلها عدم في وعاء الدهر و بالنسبة إلى المبدأ، بل إنما^١ اختصاص لكل من الحوادث الزمانية بجزء من أجزاء الزمان أو حد من حدوده.

فإذن عدم إنما يرجع إلى غيبوبة زمني عن زمني أو عدم تحقق ما هو مختص بحد من حدود الامتداد في حد آخر؛ والعدم الطاري في ما يعرضه انقطاع الوجود مرجعه إلى عدم تحقق الوجود في زمان ذلك عدم؛ وهو عدم أزلي مستند إلى عدم علة الوجود في ذلك الجزء من الزمان لا إلى رفع الوجود عن زمان الوجود؛ فيشتمل على التناقض؛ فالوجود المتحقق لا يرتفع قطعاً، بل إنما لا يتحقق فيضان الوجود عن الجاعل في ما بعد و بينهما فرقان مبين.

كلمة عقلية

لعلك إذن تفقه سر قولهم: «القضية المطلقة العامة إما صادقة أزلاً وأبداً وإما كاذبة غير متحققة الحكم دائماً» على تقدير أن يصار إلى جعل الإطلاق العام في القضية مقابل التوجيه تقابل عدم والملكية؛ فيكون عنواناً لعدم ملاحظة شيء من الجهات لا تقييداً لجهة^٢ ما هي الإطلاق؛ وهو مسلك الشيخ الرئيس و من يضاهيه اتباعاً لما أخذه ثامسطيوس من كلام المعلم أرسطاطاليس^٣ و يشبه أن يكون هو التحقيق.

و ربّما تعدّ المطلقة في الموجّهات توسّعاً كما تعدّ السالبة في الحملات؛ فلا يوثق بما يقال في دوام صدقها مع الذهول عن ذلك الأصل؛ ولقد تحقق أيضاً لديك ممّا^٤ تأسس من قبل أن مفاد المطلقة العامة الفعلية؛ والدائمة إنما هو التحقيق

٣. ش: أرسطوطاليس.

٢. س: بجهة.

١. ش: إلى.

٤. س: في ما.

في أحد الأزمنة و في ^١ جميع الأوقات في الموضوعات الزمانية لا في نفس الزمان ولا في ما يرتفع عنه.

نقاوة عرشية

فإذن تحقق لديك أن ما لا يتعدى طور الحق في تحقيق علم المبدأ الأول - تعالى - يشبه أن يكون هو ما ذهبت إليه محققة الأوائل من الفلاسفة و محصلة القدماء من الحكماء حسب ما تلي عليك مفصلاً.

و تلخيصه: أن علمه - تعالى - بحسب الأخيرة من المراتب التفصيلية بجميع المعلولات من الموجودات العينية و الصور الإدراكية للأذهان ^٢ هو عين وجود تلك المعلولات في الأعيان و عين صور تلك المدركات في الأذهان؛ فكلّ موجود عيني ^٣ شخصي بحسب وجوده العيني إذا اعتبر ذلك وجوداً له في نفسه معلوم و بحسب ذلك الوجود بعينه إذا اعتبر أنه وجود رابطي له؛ أعني بذلك أن يلحظ أنه بعينه وجود ذلك الموجود لبارئه المجرد؛ أي حضوره عنده صورة ^٤ علمية حضورية لبارئه - تعالى - وكذلك الصورة الإدراكية باعتبار وجودها في نفسها ^٥ في الذهن ^٦ معلومة و باعتبار أن ذلك بعينه وجود رابطي لها ^٧ للمبدأ الأول تعالى؛ أي حضور لها عنده صورة علمية حضورية له تعالى.

فجميع معلوماته تفيض عنه منكشفةً عليه؛ و فيضانها عنه بعينه معلوميتها و معقوليتها ^٨ له؛ [٣١٠] و علمه بكلّ موجود كليّ أو شخصي علم به من طريق العلم بأسبابه المؤدية إليه و هذا علم تعقلي و إن كان بالجزئي بجزئيته و شخصيته؛

٣. ش: - عيني.

٤. ش: الدهر.

٢. س: الأذهان.

٥. س: أنفسها.

٨. ش: معلوليتها.

١. ش: - في.

٤. س: - صورة.

٧. ش: - لها.

فمعلوماته بأسرها مترتبة في علمه - تعالى - من تلك الجهة الترتيب السببي و
 المسببي؛ وأما الترتيب التعاقبي [٣١١] بين الحوادث الزمانية المتعاقبة من جهة
 تعاقب الأجزاء المفروضة للزمان والحركة؛ فلا يكون بالنسبة إليه و بالقياس إلى
 علمه قطعاً، بل إنما يجري ذلك بين تلك الأجزاء بما يختص بها من الحوادث
 الزمانية باعتبار وجوداتها في حدود أنفسها و بقياس بعضها إلى بعض في وعاء
 الوجود الزماني؛ و هي بذلك الاعتبار معلومات لا باعتبار وجودها لمبدئها و
 حضورها عنده و هي بذلك الاعتبار علوم و صور علمية و إن كان وجودها
 لمبدئها - أعني حضورها عنده - هو بعينه وجوداتها في حدود أنفسها؛ فإهمال
 الاعتبار أفق اختلال الحكمة. نعم هو يعلم تعاقب تلك المتعاقبات بعضها
 بالقياس إلى بعض و ما يتخلل بينها من الأزمنة على ما هي عليه؛ و العلم
 بالزمانيات على هذا السبيل علمٌ تعقلي متعالٍ عن شوائب التغيرات اللازمة
 للمعلوم الزمانية.

فإذن علمه - تعالى - بجميع الجزئيات الشخصية و المتشخصات الزمانية
 بهويّاتها و شخصياتها علم عقلي [٣١٢] على نحو ما يحكى عنه الإدراك التعقلي
 للمعقولات الكلية الغير المتغيرة من سبيلين. [٣١٣]

و نعم ما عبّر به عن المقصود قول بهمنيار في التحصيل: «كونه واجب الوجود
 بذاته هو بعينه كونه مبدئاً للوازمه - أي معقولاته - فإذا وصف بأنه يعقل هذه
 الأمور فإنه يوصف به لأنه تصدر عنه هذه^١ لأنه محلّها؛ و لوازم ذاته هي صور
 معقولاته لا على أنّ تلك الصور تصدر عنه فيعقلها، بل نفس تلك الصور تفيض
 عنه و هي معقولة له؛ فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها له؛ فمعقولاته إذن

فعلية.» [٣١٤]

وقول خاتم الحكماء في شرح الإشارات: «قد علمت أن الأول - تعالى - عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته و عقله لذاته في الوجود إلا في اعتبار المعبرين - على ما مرّ - وحكمت بأن عقله لذاته علّة لعقله لمعلوله الأول؛ فإذا حكمت بكون العلتين - أعني ذاته و عقله لذاته - شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين أيضاً - أعني المعلول الأول و عقل الأول تعالى له - شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير؛ وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً فاحكم بكونه في المعلولين كذلك؛ فإذا ن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الأول تعالى إياه من غير احتياج إلى صورة مستأنفة تحلّ ذات الأول تعالى عن ذلك.» [٣١٥]

ثمّ لما كان الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولاتٍ لها لحصول صورها فيها و لا موجود إلاّ و هو معلول للأوّل الواجب و كان جميع صور الموجودات الكلية و الجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها كان الأوّل الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها، بل بأعيان تلك الجواهر و الصور؛ وكذلك الوجود على ما هو عليه؛ فإذا ن لا يعزب عنه مثقال ذرّة من غير لزوم محال.

فهذا أصل إن حَقَّقْتَهُ و بسطتَه انكشف لك كيفية إحاطته - تعالى - بجميع الأشياء الكلية و الجزئية إن شاء الله و ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ﴾ [٣١٦] انتهى. فاضمم^١ ذلك إلى أشباهه ممّا حُكي سالفاً عن الحكماء المحقّقين و اهتد إلى الحقّ سبيلاً.

استبصارٌ عقليٌّ

ألم يستبن لبصيرتك أن ما تحقّق لديك من وجود الزمان الممتدّ في نفسه على أنّه متّصل واحد موجود في وعاء الدهر تجتمع أجزائه الفرضية في الوجود معاً بالقياس إلى المبدأ الأوّل؛ والمراتب العالية عن الزماني^١ وإن لم تكن مجتمعة بالنسبة إلى الزمانيات وفي حدّ واحد من حدوده وكذلك الحركة المتّصلة التي هي محلّه وعدم تعاقب الحوادث الزمانية بحسب وجوداتها العينية بالقياس إلى بارئها يستنهض برهانيّ التطبيق والتضايّف وبرهان الحثّيات وغيرها من التي أُقيمت لدى المتهوِّسين بالقدّم وغيرهم من أئمّة الفلسفة الذين هم الحكماء الأصول على بطلان اللانهاية في الكمّ المتّصل كالمقدار الموجود وفي الكمّ المنفصل كمراتب الأعداد المجتمعة الوجود وفي الموجودات المجتمعة المترتبة وضعاً أو الترتّب السببيّ والمسبّبيّ بالطبع أو بالعلية هناك أيضاً؛ فتنهض تلك البراهين [٣١٧] لإبطال كون الزمان والحركة لا بداية لهما في جانب الأزل وكون الحوادث المتسلسلة المتعاقبة غير متناهية لا أوّل لها؛ [٣١٨] فيلزم أن يكون امتداد الزمان ومحلّه من الحركة في جانب الأزل متناهياً، كما أن الأبعاد الجسمانية أو المجرّدة المشغولة بها متناهية وكذلك الحوادث المترتبة المتعاقبة في أفق الزمان لا في وعاء الدهر وبالقياس إلى المبادي المفارقة منتهية إلى أوّل لا يتقدّمه حادث آخر زماني^٢.

فالآن حصّص الحقّ وبطل تشبّث المتهوِّسين بالقدّم في مصادمة البرهان بأنّ الموجود الغير القارّ بالذات وإن كان كمّاً متّصلاً لكنّه لا يوجد بتمامه دفعةً؛ والأمور المتعاقبة وإن كان لها عدد مترتبّ الذات بالطبع لكنّها غير موجودة معاً؛

٢. ن: لا يتقدّمه آخر.

١. س، ن: الزمانية.

فهل حكم التطبيق و تكافؤ المتضائيات في العدد و تناهي المحصور بين حيثية^١ ما و أية حيثية^٢ كانت و غير ذلك مقتصر على ما يوجد بتمامه في حدّ من حدود الامتداد و على الموجود بجميع آحاده معاً بالقياس إلى زمني ما أو يشمل ذلك و الموجود بتمامه في نفسه و ما يوجد بجميع آحاده^٣ معاً بحسب الواقع بالقياس إلى من يحيط بالزمان أم هل أظنك شاكاً في ضوء الحقّ بعد ما سطّح صبح اليقين؟
فإذن ﴿قُطِعَ دَائِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [٣١٩].

وهم وإزاحة

لعلّك تقول: امتداد الزمان بحسب حضوره عند المبدأ الأوّل لا يكون أجزاءه مترتبة؛ إذ لا ترتّب و لا تعاقب بذلك الاعتبار؛ إذ لا تدرّج من تلك الجهة، بل الكلّ بذلك الاعتبار يتحقّق معاً دفعةً؛ و الترتّب إنّما هو باعتبار كونه تدرّجياً و إنّما ذلك بحسب أصل الوجود في نفسه و أخذه مقيساً إلى شيء من الزمانيات أو الآنات و بحسب ذلك الاعتبار لا يوجد ذلك الامتداد بتمامه و كذلك الأمر في الحوادث المتعاقبة؛ و حيث لا تدرّج و لا ترتّب لا جريان لحكم التطبيق.

فيقال^٤ لك: أ^٥ لم يُثَلَّ عليك أنّ المبدأ الأوّل - تعالى - بل المفارقات العقلية يدرك^٥ ترتّب أجزاء الزمان و الحوادث الزمانية و تعاقبها بقياس بعضها إلى بعض على ما هي عليه؟! و إن لم يكن ذلك بالقياس إلى المدرك و إدراكه فهو يعلم التدرّج فيها باعتبار ما يكون على أنّ هناك ترتّباً سببياً و مسببياً بحسب حضور المدركات عند المبدأ الأوّل^٦ - تعالى - و إن يكن لها تعاقب زمني بالنسبة إليه؛ فإنّ أجزاء الزمان كما يتقدّم بعضها على بعض تقدّماً زمانياً من حيث التدرّج

١. ش: - حيثية.

٢. ش: - آحاده.

٣. ش: فقال.

٤. ش: - أ.

٥. س: يدلك.

٦. س: - الأوّل.

فكذلك يتحقق بينها التقدّم والتأخّر بالطبع أيضاً من حيث إنّ كلّاً منها يتوقّف عليه ما بعده وهي وإن لم يجزّ بينها التقدّم والتأخّر الزمانيان^١ من حيث تعاقب لهما بحسب حضورها عند بارئها لكنّها تتّصف بالتقدّم والتأخّر بالطبع بحسب ذلك الحضور؛ فإنّ علمه - تعالى - بكلّ شيء إنّما يكون من جهة العلم بأسبابه المؤدّية إليه وكذلك حال الحوادث المتسلسلة المتعاقبة.

ثمّ إنّ وجود امتداد الزمان الذي هو مقدار متّصل واحد في نفسه بحسب الواقع في وعاء الدهر يستقلّ بجريان حكم التطبيق فيه من دون أن يحوج إلى توهم أجزاء موهومة فيه بقطع اتّصاله في الوهم. فإذا الممتدّ الوجداني المتّصل الموجود في نفسه من الزمان في الأعيان متناهٍ في جهة الأزل وكذلك المتّصل الموجود من الحركة؛ فإنّ الحركة المتّصلة موجودة في نفسها إلّا أنّ ظرف وجودها الزمان لا الآن؛ فإذا ثبت أنّ لهما بداية.

إشراق برهاني^٢

أليس إذا كانت الحركة التوسّطية الراسمة لمحلّ الزمان من الحركة الفلكية والآن السيّال الراسم للزمان الذي هو مقدار حالّ فيها أزليّتين لا بداية لوجودهما على ما يراه المتهوّنون بالتقدّم استوجب ذلك أن يكون المرتسم من كلّ منهما في المدارك الخيالية أو النفوس المنطبعة الفلكية ممتدّاً متّصلاً غير متناهي المقدار في جانب الأزل تدريجياً بحسب حدوث الارتسام قارّ الذات بحسب أنّ ما يرتسم في الذهن تدريجاً يبقى بتمامه فيه دفعةً واحدةً وبجميع أجزائه الفرضية معاً؟!!

ثمّ أليس مقتضى البراهين امتناع [٣٢٠] لا تناهي المقدار المتّصل المرتسم على اتّصاله بتمامه في المدارك الوهمية و الخيالية و النفوس المنطبعة و القوى الجسمانية [٣٢١] كما في المقدار الموجود في الأعيان كذلك [٣٢٢] وكذلك لا تناهي الصور الإدراكية المترتبة المنطبعة في الأذهان مجتمعة، كما في الأعداد المترتبة الموجودة في الأعيان معاً؟!!

و أليس الحكماء جميعاً، بل المتهوِّسون بالقدّم قاطبةً لا يفصلون بين الصور الإدراكية المنطبعة في الأوهام و بين المعدودات^١ أو الأعداد الموجودة في الأعيان في حكم امتناع اللانهاية مهما تشاركت في استجماع وصفى الترتيب و الاجتماع لكن في الانطباع في الأذهان^٢ لتلك و في الوجود في الأعيان لهذه و لا بين الكمّ المتّصل المرتسم على امتداده في الذهن و الكمّ المنفصل المنطبع فيه في ذلك الحكم إذا كان المرتسم فيه على قرار الذات بتمامه دفعةً واحدةً و المنطبع على اجتماع الآحاد المترتبة المنطبعة معاً على التفصيل؛ و يستيقنون امتناع التسلسل و اللانهاية في الأمور الذهنية [٣٢٣] و الكمّ المتّصل المتخيّل ناصين على أنّ جواز التسلسل في الاعتباريات العقلية يرجع معناه إلى عدم تحصيله هناك لانقطاع ملاحظة العقل.

فإذن يشبه أن لا يسعهم إلّا الاعتراف بحقّ القول أنّ الآن السيّال و التوسّط الموجودين من الزمان و الحركة في الأعيان ليسا أزليين، بل لوجودهما في الماضي بدايةً و كذلك الحوادث المادّية المترتبة المتعاقبة المسبوق كلّ منها بالزمان و الحركة الدورية.

فلعلّ هذا سبيل النضج للفلسفة اليونانية و مسلك الحقّ في الحكمة اليمانية و

ماذا ﴿بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ [٣٢٤].

شكّ و تحقيق

ربّما يستكنّ هوى التشكيك في سرّك فتقول: كما يبتّ حكم البرهان امتداد الزمان والحركة و لا تناهيهما من جانب الأزل و يبطل أزلية وجود التوسّط و الآن السيّال؛ فكذاك يبتّ ذلك فيهما^١ من جانب الأبد و يبطل أبدية وجود هذين أيضاً من دون فارق [٣٢٥] ضرورة أنّ الماضي والمستقبل كليهما موجودان على وصف الوحدة الاتّصالية و متّصفان^٢ بالحضور عند الباري - تعالى - معاً دفعةً؛ فيلزم أن ينتهى الزمان في جانب الأبد [٣٢٦] إلى حيث لا يستمرّ بعده أصلاً.

وقد وضع من قبل أن المتهوّسين بالقدّم إنّما زاغوا عن الحقّ في حكمهم بأزلية الزمان لا في استيجاب أن لا ينقطع في جانب الأبد و لا يقف على حدٍّ لا يتعدّاه استمراره، بل يشبه أن يكون ذلك هو سبيل الصواب، فإنّ فيض^٣ المبدأ الدائم لا يقصر عن الاتّصال و جود الجواد الحقّ لا يتعطّل عن الإفاضة^٤؛ وكأنّه قد نطق بذلك كريم التنزيل أيضاً في قوله - عزّ من قائل -: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾ [٣٢٧] فإنّ كلمات الربّ يشبه أن تكون هي معلولاته من الموجودات المتسلسلة إلى الأبد؛ فيقال^٥ لك إنّ الموجود التدريجي وجود الماضي منه في جانب الأزل يتصوّر اللانهاية فيه و يبطل بالبرهان؛ وأمّا المستقبل في جانب الأبد فإنّما يعقل أن يكون غير متناهٍ على معنى أنّه لا يقف عند حدٍّ لا يستمرّ الوجود على وصف الاتّصال بعده لا أن يكون له لا تناءٍ بالفعل و إلّا لم تكن موجوديته على سبيل

٣. ن: الفيض.

٢. ش: يتّصفان.

١. س، ش: فيها.

٥. ش: يقال.

٤. ش: الاضافة.

التدريج.

نعم كل ما يوجد من ذلك المتصل يتم وجوده في الماضي على الاتصال، كما سبق في ما نقل عن الشفاء ويستمر وجوديته بعده أيضاً على جهة الاتصال؛ فكل ما يخرج من القوة إلى الفعل متناهٍ أبداً لا يشك في ذلك؛ وأما ما يمكن له بحسب القوة البحتة^١ أن يخرج من القوة إلى الفعل فيظن أن له لا نهاية وإن كان الخارج منها إليه بالفعل متناهياً وهو صرف وهم كاذب؛ فإن ما يوصف باللانهاية ليس في قوته^٢ أن يخرج إلى الفعل؛ فما يمكن له بحسب القوة ذلك محكوم عليه بالتناهي قطعاً إلا أن مرتبة تناهيه غير متعينة بالوقوف عند حدٍ أخير أصلاً؛ فإنما يصح أن يسلب عنه التناهي إلى النهاية الأخيرة لا تناهي الكمية بالمعنى الذي له بحسب الحقيقة؛ فهناك مغالطة باشتراك الاسم؛ وقد بسط الشيخ تحقيق ذلك في كتبه كالشفاء والنجاة.

فإذن المستقبل الحاضر مع الماضي عند الباري - تعالى - هو ما له إمكان الفعلية وهو متناهي الكمية لا إلى نهاية أخيرة معينة؛ فإن رجعت بأن ما يوجد من الزمان تدريجاً حاضر بماضيه ومستقبله عند الباري - تعالى - دفعةً؛ فالحاضر عنده دفعةً إما متناهٍ عند حدٍ معينٍ وقد فرض خلافه أو غير متناهٍ فيجري فيه حكم البرهان. [٣٢٨]

قيل لك هو غير متناهٍ عند حدٍ معين^٣ وذلك ليس بلا تناءٍ، بل أعم منه؛ والسر فيه على ما أدّى إليه الفحص البالغ والبحث الحاسم [٣٢٩] والنظر السابغ هو أن المستقبل لما كان حادثاً زمانياً كان وجوده في نفسه متوقفاً على ما يتقدمه من الزمان؛ [٣٣٠] فالباري - تعالى - يعلمه قبل حدوثه على أنه مستقبل بالنسبة إلى

١. ش: البحتية.

٢. س: قوله.

٣. ش: - وقد فرض... معين.

بعض الزمانيات لا بالقياس إليه بأحدى مراتب العلم السابقة على وجود المعلوم في نفسه عيناً.

ثم إذا وجد في نفسه عيناً^١ حضر بعين وجوده العيني عند بارئه؛ فكان ذلك بعينه صورة علمية لبارئه لا على أن يتجدد له في علمه شيء لم يكن يعلمه أو يحكم عليه بالحالية بالنسبة إليه، بل بالنسبة إلى ما يقارنه من الزمانيات فقط.

ثم لا يرتفع ذلك الوجود عن الأعيان أصلاً، بل يبقى في وعاء الدهر على وصف المضي بالنسبة إلى من يتأخر عنه من الزمانيات فقط لبالنسبة إلى من يرتفع عن الزمان؛ فيكون بقاءه في الأعيان على سبيل وجود الأمور في الماضي بالنسبة إلى زماني^٢ ما لا غير وهكذا إلى ما لا يقف على حدٍ.

فإذن لا ينفذ حكم البرهان إلا في الماضي من حيث كونه موجوداً في نفسه عيناً بحسب وعاء الدهر و بالقياس إلى المبدأ دون المستقبل الذي لا وجود له في نفسه بعد.

ثم لو بُنى الكلام سلوكاً لمسلك الجدل على تسليم أن ما يمكن أن يخرج إلى الفعل في الأبد يوصف باللاتناهي و الخارج بالفعل إلى الفعلية متناهٍ أبداً قيل أيضاً إن المستقبل باعتبار حضوره عند المبدأ و إن صح وصفه باللانهاية لكن ذلك ليس اعتبار وجوده في نفسه و لا يكون هو بذلك الاعتبار موصوفاً بالاستقبالية و أمّا بحسب وجوده في نفسه فإنه متناهٍ قطعاً إلا أنه مستمر على الاتصال على أن لا يقف^٣ تناهيه عند حدٍ أصلاً، بل يسيل على الاتصال إلى ما بعده أيضاً.

و نظير ذلك من وجه هو أن انقسامات الجسم المتصل الواحد غير متناهية في

١. ش: - ثم إذا وجد في نفسه عيناً.

٢. ن: - ما.

٣. ش: يقف.

القسمة الفرضية العقلية الكلية^١؛ وأقسامه الغير المتناهية بالعدد بحسب تلك القسمة داخلة في ملاحظة العقل بالفعل على أنها غير متناهية بالعدد؛ وأما انقساماته^٢ الفعلية بحسب القسمة الوهمية الجزئية فهي متناهية بالعدد غير متناهية على معنى أن مرتبة تناهيها غير متعينة؛ لأن القسمة لا تقف عند حد^٣ وإن كان كل ما يخرج منها إلى الفعل متناهية.

والفرق أن العقل لا يلحظ تلك الانقسامات إلاّ نحواً إجمالاً لقصورها عن الإحاطة بما لا يتناهى تفصيلاً؛ والباري وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى؛ فله الإحاطة التفصيلية.

وبما حقق أمر المستقبل من الزمان تحقق أمر الحوادث المترتبة المتعاقبة في الأبد على القوانين البرهانية والجدلية.

والمطلب رفيع السمك، غائر العمق؛ فولّ وجهك شطر الخوض في النظر كي تدرك سمكه وغوره.

حكومة

كأنّ سبيل إيطال ما يهواه المتهوّسون بالقدّم هو ما سلكناه على قواعد حكّمية تحصيلية؛ وأما ما يتكلّف المتكلّمون من إنفاذ حكم البرهان في ما لا يترتب أو لا يوجد دفعةً واحدةً من الأمور الغير المتناهية فيلثم إمّا من ذابعات محمودة و إمّا من مقدّمات سوفسطائية؛ وليس شيء منها ببرهانيّ على ما حقّقه الشيخ الرئيس في الشفاء والنجاة وغيرهما.

وأما قولهم: «الحركة يقتضي المسبوقية والأزلية تنافيا» ففيه سخافة

١. ن: - الكلية.

٢. ش: انقسامات.

٣. س: - حدّ.

ظاهرة؛ إذ المسبوقية إنما هي في الحركات الحادثة و في أبعاد الحركة الأزلية التي هي أشخاص لمهية نوعها؛ و لا ينافي ذلك وجود حركة قبل حركة لا إلى أول على أن يكون كل منها حادثة؛ و النوع أزلياً محفوظاً بتعاقبها و كذلك الشخصية المتصلة لا إلى أول بحيث يمكن تحليلها إلى أبعاد غير متناهية في جانب الأزل.

و تشبث مُثير فتنة التشكيك في المحصل بـ «أن مهية الحركة بحسب نوعها مركبة من أمر يتقضي و من أمر يتحصل؛ لأنها لا بد أن تكون منقسمة إلى أجزاء لا يجوز اجتماعها؛ و المتحصل مسبوق بالمتقضي؛ فمهيته إذن متعلقة بالمسبوقية و مهية الأزلية منافية لذلك المعنى» [٣٣١] فاسدٌ بما حصل ناقد من^١ أن التركب من أمر تقضي و أمر حصل يرجع إلى أشخاصها لا إلى نوعها و النوع باقٍ مع المتقضية و الحاصلة؛ فإن الحركة لا تنقسم إلا إلى أجزاء كل واحد منها حركة؛ فكل من المتقضي^٢ و المتحصل جزئي من جزئيات مهية الحركة و هي مستحفظة بكل منهما^٣؛ و كذلك إذا قسم ذلك المتقضي إلى جزئين يتقدم أحدهما على الآخر و كل منهما جزئي لمهية الحركة الموجودة فيه^٤؛ فإذا مسبوقية المتحصل بالمتقضي لا يستلزم إلا مسبوقية فردٍ من مهية الحركة بفردٍ آخر منها لا مسبوقية المهية.

ثم الزمان هو المتقضي المتجدد بالذات لا الحركة على ما تعرّفت؛ فالأخرى^٥ بذلك النظر ذاك لا هذه.

و ما سبقت إليه أو هام من^٦ «أن كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثاً كان مسبوقاً بعدمٍ أزليٍّ؛ فيجتمع عدما ت تلك الجزئيات في الأزل؛ فلا توجد مهية

١. س، ن: - من. ٢. ش: - فإن الحركة... المتقضي. ٣. ش: منها. ٤. س: - فيه. ٥. س: فالأخرى. ٦. س، ن: - من.

الحركة في الأزل؛ إذ لو وجدت كان ذلك بعين وجود جزئي من جزئياتها؛ فكان قد اجتمع وجود ذلك الجزئي و عدمه معاً في الأزل» فلعلك^١ تجده أسخف من أخواته؛ فإنّ الأزل ليس وقتاً محدوداً و زماناً معيناً تجتمع فيه عدمات الحركات بأسرها حتّى لو وجد فيه شيء منها جامع وجوده عدمه، بل معنى كونها أزلية أنّ تلك العدمات لا بداية لها و لا ترتّب بينها بخلاف وجوداتها؛ فإنّ لها بدايةً و ترتّباً؛ فليس يُفرض شيء من أجزاء الأزل إلّا و ينقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجودٍ من^٢ تلك الوجودات.

و ليس لأجزاء الأزل أوّل في جانب الماضي؛ فإذا وجد في كلّ منها حركة و انقطع^٣ فيه عدمها لم يكن هناك محذور إلّا أنّ الوهم لقصوره عن إدراك الأزل يحسب أنّه وقتٌ معيّن يجتمع فيه وجود الحركة و عدمها. و أمّا «أنّ كلّ ما يقبل الزيادة و النقصان ففي طبيعته استيجاب أن يكون له بداية» فيشبهه أن يكون أوهن ظنونهم في هذا المقام.

صديع [٣٣٢] نور عقلي لصنع غيوم وهمية

السبق الذي لا يجتمع بحسبه السابق و المسبوق:

[الف.] إن كان بحيث يمكن بحسبه تصوّر مرورٍ ممتدّ غير قارّ الذات بهما فهو سبقٌ زمنيّ و معروضه^٤ بالذات أجزاء الزمان و إنّما يوصف غيرها به من حيث مقارنته لما هو معروضه حقيقةً.

[ب] و إن كان بحيث لا يستوجب تخلّل زمانٍ أو أنّ بينهما و لا يمكن للعقل بمعونة الوهم تصوّر مرورٍ متّصلٍ غير قارّ الذات بهما، بل إنّما كانت السابقة و

٣. س: القطع.

٢. ن: + من.

١. ش: فلعله.

٤. ش: معروض.

المسبوقية بحسب صرف وجود السابق و عدم المسبوق من دون أن يتصور هناك استمرار أو لا استمرار - لكونهما معاً غير زمنيين أو^١ لكون السابق وحده غير زمني - كان ذلك قسماً آخر من السبق؛ و يشبه أن يكون أخرى ما يسمّى به^٢ التقدّم السرمدى أو^٣ الدهري. فالعقل إنّما يحكم هناك بأنّ ذات السابق متقدّمة بأن كانت متحقّقة دون المسبوق. ثمّ تحقّق المسبوق لا على أن يمكن أن يتخلّل بينهما زمان أو أنّ؛ فالوجود أعمّ من أن يكون تحقّقاً صرفاً أو تحقّقاً في زمان أو أنّ و كذلك العدم.

فإذن تصدّعت غيوم أوهام المتهوّسين بالقدّم حيث يستدلّون على أزلية الزمان و أبديته بأنّه لو وجد بعد عدمه أو عُدِم بعد وجوده لزم أن يسبق عدمه وجوده أو وجوده عدمه سبقاً لا يجتمع معه السابق و المسبوق؛ و ذلك سبقٌ زمنيّ^٤ ليس معروضه حقيقةً إلّا أجزاء الزمان؛ فيكون الزمان موجوداً على تقدير عدمه؛ و من ثمة قال معلّم الفلسفة المشائية أرسطوطاليس: «مَن قال بحدوث الزمان فقد قال بقدّمه من حيث لا يشعر.» [٣٣٣]

فقد ظهر أنّ اللازم على ذلك التقدير إنّما هو وجود الزمان بعد بحث عدمه الصرف لا على أن يكون عدماً مستمراً؛ إذ ذلك إنّما يكون من جهة مقارنة الزمان أو غير مستمرّ؛ إذ ذلك إنّما يكون من جهة مقارنة الآن و حيث يقولون الزمان^٥ لا يتقدّمه^٦ إلّا بآرئه فقط بالذات؛ إذ لو كان قد سبقه لا بذاته فقط، بل بذاته و بالزمان بأن كان وحده و لا زمان و لا حركة؛ و لا شكّ أنّ لفظة «كان» يدلّ على أمرٍ مضى و ليس الآن و خصوصاً و يعقبه قولك: «ثمّ فقد كان» كون قد مضى قبل خلق الزمان و هو متناهٍ حين ابتداء الزمان؛ فقد كان إذن زمان قبل الزمان و^٧

١ ش: و.

٢ ش: - به.

٣ ش: و.

٤ س: زمني.

٥ ش: - الزمان.

٦ س: لا يتقدم.

٧ س: - و.

الحركة؛ لأنّ الماضي إمّا بذاته و هو الزمان و إمّا بالزمان و هو الحركة و ما فيها و ما^١ معها.

و الشيخ الرئيس بسط التطويل فيه في طبيعيات الشفاء و النجاة و إلهياتهما و قال في التعليقات: «الزمان غير محدث؛ لأنّه لا يصحّ أن الخالق يتقدّم على الزمان بزمانٍ آخر؛ فإن لم يكن الحدوث بسبب تقدّم الزمان، بل^٢ بسبب تقدّمه بشيءٍ آخر فهو شيء لا نعرفه؛ [٣٣٤] فلعلّك تقول لهم: الباري يتقدّم الزمان بذاته و بصرف وجوده في الواقع و عدم الزمان و وجوده بإيجاد الباري له من غير وصف مُضَيٍّ و امتدادٍ و غير ذلك من أوصاف الزمانيات.»

و من المستغرب أن الشيخ الرئيس ممّن ينزّه وجودَ الباري - تعالى - عن ذلك كلّه و لم يجعل تقدّمه^٣ على كلّ جزءٍ حادثٍ من أجزاء الزمان تقدّمًا بالزمان مع أن ذلك ليس تقدّمًا بالذات فقط ضرورة أن المتقدّم قديم و المتأخّر حادث زماني، بل يضعه خارجاً عن التقدّم الذي يكون لبعض الزمانيات بالنسبة إلى بعض آخر. ثمّ إنه لم يستطع عند تحصيل تقدّمه - تعالى - على مجموع الزمان إلى الحقّ سبيلًا.

و أمّا ما تمسّك به الرئيس في طبيعيات الشفاء و النجاة و إلهياتهما و في التعليقات أيضاً من أنّه إذا فرض الزمان حادثاً و الحركة حادثة كان الذي يسبقهما ليس لشيئاً مطلقاً؛ فإنّه لم يناع^٤ أحد من المتكلّمين في أنّه لا يمتنع في قدرة الله - تعالى - إيجاد حركة أو حركات في ذلك العدم الذي يقولونه تنتهي مع بداية الزمان الحادث و الحركة الحادثة، فإن فرضنا وجودَ عشرين حركة تنتهي مع بدايتهما و وجود عشر حركات تنتهي أيضاً مع بدايتهما لم يصحّ أن يقال إنّ مطابق

٢. ش: - بسبب تقدّم الزمان بل. ٣. ش: - تقدّمه.

١. س، ن: - ما.

٤. س: يناع.

الحركتين من ذلك العدم واحد [٣٣٥] بل يجب أن يكون مطابق الحركات العشرين مخالفاً لمطابق الحركات العشر؛ والاشيء المطلق ليس فيه اختلاف و ليس الاختلاف بينهما إلاً اختلافاً مقداريّاً سيّالاً و هو الزمان؛ فيكون قد سبق الزمان الحادث و الحركة الحادثة زمانٌ و الزمان مقدار الحركة؛ فيكون قد سبق الزمان زمان و الحركة حركة؛ و لا بدّ من وجود متحرّك مع الحركة و قد منعنا^١ أن يكون المفارق الذي لا علاقة له مع المادّة متحرّكاً؛ فيجب أن يكون المتحرّك جسماً أو جسمانياً و أنّ منع أن يكون في قدرة الله - تعالى - إيجاد حركات قبل بداية الزمان الذي يفرض حادثاً و الحركة الحادثة فرضاً كان تحكّماً عجيباً؛ [٣٣٦] و تقدير الحركات بذلك العدم فهو مساوٍ لتقدير الخلأ في باب أنّه لاشيء مطلقاً. فعساك تراه بيّن السخافة على طريقتنا العقلانية البرهانية من الحكمة اليمانية؛ فإنّ وجود الحركة^٢ مع عدم امتداد زمنيّ من الممتنع بالذات؛ إذ الانطباق على الزمان مأخوذ في المفهوم من طبيعة الحركة.

و كما أنّ المسبوقية بالعدم مأخوذ في طبيعة الحدوث فقدّم الحادث من حيث هو حادثٌ مستحيل بالذات؛ و الممتنع بالذات لا تتعلّق به القدرة لا لضيق القدرة و قصرها؛ بل لنقص ذلك الممتنع بحيث لا يقبل تعلّق القدرة به؛ لأنّه ليس في نفسه شيئاً حتّى تتعلّق به قدرة؛ فكذا وجود الحركة بلا زمانٍ محالٌ؛ فلا يمكن إيجاد الحركة إلاً مع إيجاد الزمان؛ و وراء وجود الزمان ليس إلاً وجودٌ صرفٌ للمبدأ و عدمٌ صرفٌ للزمان؛ و ليس هناك امتداد موهوم و لا مقابله و إنّما ذلك بحث حكم الوهم الغلوّط الذي هو سوفسطائي الحكمة و إبليس الفطرة.

و هذا كما أنّ وراء محدّد الجهات ليس ملأ و لا فضاء، بل عدمٌ صرفٌ؛ و الوهم

يغلط فيتوهم هناك فراغاً محدوداً وُبعداً موهوماً؛ فكما لا يستوجب حكم إبليس الوهم هناك تقدراً للعدم فكذلك لا يستوجب تقدراً^١ وراء أفق الزمان الذي هو محدّد جهات التقضي والتجدّد والمضي والحالية والاستقبال.

نعم هذا القول الغلط^٢ يُعضل به^٣ الأمر بالمتكلمين حيث يضعون أن للمعلولات عدماً^٤ قبل وجودها مستمراً غير متناهٍ متخللاً بينها وبين الباري - تعالى - يتوهم بحسبه أزمنة موهومة غير متناهية يعبر عنها بالأزل؛ ويمكن وجود حركة في كلّ جزء من أجزاء ذلك الأزل الموهوم؛ فليس لهم عن ذلك مَحِيص؛ والشيخ أيضاً لم يورده على أنّه نظرٌ برهانيّ، بل إنّما أورده على أنّه مُسَكِّتٌ للمتوهمين مُبَكِّتٌ^٥ للمتكلمين على قانون الجدل. قال في إلهيات النجاة في عنوان الفصل المعقود لبيان هذه الشكوك: «إنّ^٦ المخالفين يلزمهم أن يضعوا وقتاً قبل وقتٍ بلانهاية و زماناً ممتداً في الماضي بلا نهاية وهو بيانٌ جدليّ إذا استقصى قاد إلى البرهان.»

[٣٣٧]

وما قال في التعليقات: «الزمان لا يمكن رفعه عن الوهم؛ فإنّه لو تُوهم مرفوعاً لأوجب الوهم وجودَ زمانٍ يكون فيه الزمان مرفوعاً. لهذا أثبتت^٧ المعتزلة ههنا امتداداً ثابتاً بين الأوّل وبين خلق العالم و سمّوه اللاوجود؛ وهذا مثل ما يثبت خلأ يكون فيه وجود العالم و أنّه إذا^٨ تُوهم العالم مرفوعاً وجب وجود^٩ الأبعاد؛ فإنّه يتوهم دائماً فضاءً غير متناهٍ ولذلك يتوهم امتداداً ثابتاً وكلاهما محال؛ وفي امتناع ارتفاعهما عن الوهم دليل على أنّ^{١٠} الزمان سرمدى والعالم سرمدى؛ و

١. ش: - تقدراً. ٢. س، ن: المغلط. ٣. ش: - به. ٤. ش: عندما. ٥. ش: - للمتوهمين مبكت. ٦. ن: - إن. ٧. ش: أثبت. ٨. س: أنّه و إذ. ٩. س: وجوب. ١٠. ش: - أن.

أنَّ^١ الأول يتقدّم عليهما^٢ بذاته لا غير؛ [٣٣٨] ولا يمكن أن يتوهم الوهم الزمان^٣ إلا شيئاً متقضياً سيّالاً لا يثبت على حال؛ و عندهم أن هذا الامتداد الثابت هو وعاء الزمان و هو محال؛ إذ هو نفس الزمان؛ فإنّه متقضّي متجدّد سيّال؛ فإنّ ذلك الجزء من الامتداد الذي كان فيه مثلاً زمان الطوفان هو^٤ غير الجزء الذي فيه هذا الوقت لامحالة.» [٣٣٩] فإنّما هو من تنصيصاته على أن ذلك مذهب استدلال^٥ يصحّ على قوانين الجدل بناءً على مسلّمات الأقوام المذعنة للأوهام^٦ لا على مسالك البرهان حسب ما تقتضيه الحكمة الحقّة النضيّة.

حكومة^٧

كانّ طريق المتهوّسين بالقدّم سبيل بتّة ما حصّلناه؛ وأمّا ما يتشبّث به المتكلّمون من إنكار وجود الزمان^٨ تارةً و جعل تقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض قسماً آخر غير التقدّم الزماني سمّوه التقدّم بالذات و وضع أن تقدّم عدم الزمان، بل عدم الشيء مطلقاً على وجوده من قبيل^٩ ذلك أخرى فأوهام ضعيفة لا تُسمّن و لا تُغني^{١٠} من جوع.

استقصاء فلسفي

نقول على سبيل ما قاله الشيخ في الشفاء و غيره: إنّما يكون الشيء في الزمان على الأصول التي سلفت بأن يكون له معنى المتقدّم والمتأخّر اللذين من جهة التغيّر؛ و كلّ ما له في ذاته ذلك المعنى فهو إمّا حركة أو ذو حركة. أمّا الحركة فذلك لها من

١. س، ن، ش: فإنّ.

٢. ن: عليها.

٣. ش: الزماني.

٤. ش: - هو.

٥. ش: - هو من... استدلال.

٦. ش: - المذعنة للأوهام.

٧. س: حكومة.

٨. س: + رأساً.

٩. ن: قبل.

١٠. ش: لا يسمّن و لا يغني.

تلقاء جوهرها^١ وأما المتحرّك فذلك له من تلقاء الحركة؛ وقد يقال لأنواع الشيء
ولأجزائه ولنهاياته إنّها في الشيء.

فإذن المنتسبات إلى الزمان بالفيئية على معنى أنّ وجودها يكون في الزمان
هي: ^٢

أما أولاً: فأقسامه وهي الماضي والمستقبل والساعات والأيام والشهور و
السّنون وأطرافه وهي الآتات.

وأما ثانياً: فالحركات.

وأما ثالثاً: فالمتحرّكات.

فالمتحرّكات^٣ في الحركة والحركة في الزمان.^٤ فالمتحرّكات بوجهٍ ما في
الزمان.

وكون الآن فيه ككون الوحدة في العدد.

وكون الساعات والأيام والماضي والمستقبل فيه ككون أنواع العدد من
الإثنين والثلاثة والأربعة ولوازمها من الزوج والفرد فيه.

وكون الحركة في الزمان ككون العرض المعروض لعددٍ في ذلك العدد كالعشرة
الأعراض في العشرية.

وكون المتحرّك فيه ككون موضوع العرض المعدود في العدد كالموضوع
للأعراض العشرة في العشرية.

والذوات الحادثة أيضاً في الزمان لاختصاصها بأزمنةٍ مخصوصةٍ وكونها في
الزمان أيضاً ككون معروض نوع العدد في العدد.

١. س: وجودها. ٢. ن: - هي.

٣. س: + فالمتحرّكات؛ ش، ن: - فالمتحرّكات.

٤. من هنا إلى آخر الكتاب لم يوجد في مخطوطة «ش».

وأما ما هو خارج عن هذه الجملة كالأمور التي لا تقدّم فيها ولا تأخر من جهة التغيّر بوجه؛ فإنّه لبس في الزمان أصلاً وإن كان مع الزمان؛ فليس كلّ ما وجد مع الزمان فهو فيه. أفليس الإنسان موجوداً مع الخردلة وليس فيها؟!

وما له تقدّم وتأخر من جهة لا من جهة ما هو ذات و جوهر كالفلك فهو من جهة ما لا يقبل تقدّماً وتأخراً ليس في زمان وهو من الجهة الأخرى في الزمان. ثمّ معيّة ما هو خارج عن الزمان بالقياس إلى الزمان ليست معيّة زمانية، بل نحو آخر منها ليست بالانطباق على الزمان أو على طرفه؛ وما يتحقّق بينه وبين الزمان هذه المعيّة الغير الانطباقية:

[الف.] إمّا أن يكون له اقترانٌ طبيعيٌّ بالزمان، كأن يكون فاعلاً له كالمبدأ أو حاملاً لمحلّه كالفلك الأقصى؛ فيكون معيّتهما معيّة سرمدية أو دهرية بالطبع على أنّ بينهما تضائفاً بالفعل دون مجرد الفرض و^١ لا على الاتفاق البحت، بل من جهة تلك العلاقة الطبيعية ومن جهة حصول الوجود لهما جميعاً.

[ب.] وإمّا أن لا يكون له ذلك، كالنفس المجردة لفلك الثابت مثلاً؛ فيكون معيّتهما دهرية غير طبيعية، بل على الاتفاق البحت من جهة حصول الوجود لهما فقط.

والمعيّة الزمانية إمّا نفس الفيئية ملحوظة على اعتبار آخر هو اعتبار المقارنة لما هو منتسب إلى الزمان بالفيئية معه بحسب حصول الوجود، كمعيّة الحركة و الزمان أو راجعة إليها^٢، كمعيّة المتحرّك و الزمان أو الحركتين أو المتحرّكين أو الحادثين المختصّين بزمانٍ معيّن؛ فهذه المعيّة هي^٣ على سبيل التضائيف الطبيعي من حيث الحاملة و المحمولة كالمعيّة بين السواد من حيث هو محمول و الجسم

من حيث هو حامل أو بين السواد و الشكل من حيث إنَّ الجسم حامل لهما؛ فهي
إنَّما يكون بالطبع لا على مجرد الاتفاق البحث من حيث حصول الوجود لهما لا
غير.

و لعلَّ سلوك سبيل الحكمة الفلسفية على هذه البضاعة لم يتفق لأحدٍ بعد
الرئيس من أصحاب الصناعة. فقد اختلفت نَمَطُ القول فيه في النجاة و الشفاء و
بهميار لم يُطبق تحصيل الغرض على وجهه في التحصيل؛ فأتى بما شاء.

استصباح

على ما حصَّلناه من الحكمة اليمانية النضيضة المنضجة بانضاجات، القوَّة العقلانية
رَيشما [٣٤٠] أدَّت إليه القياسات البرهانية و الإفاضات الربَّانية يشبُّ أن يكون
للحدوث ثلاثة معانٍ محصَّلة:

أحدها: مسبوقية وجود الشيء بالعدم بالذات و يقال له عند الفلاسة
«الحدوث الذاتي»؛ و لا ينافي وجود الحادث أزلاً و أبداً بوجود علته الموجدة
له دائماً.

و ثانيها: مسبوقية وجود الشيء بعدمه مسبوقيةً دهريةً و سرمديةً لا زمانيةً بأن
يكون الشيء معدوماً في الواقع بأصل العدم الصَّرف الغير المتَّصف بالاستمرار و
مقابله. ثمَّ قد أخرج من صِرف العدم إلى الوجود؛ و يشبه أن يكون أحقَّ ما يُصطلح
عليه في تسميته هو «الحدوث الدهري».

و ثالثها: مسبوقية وجود الشيء بعدمه مسبوقيةً زمانيةً بأن يتقدَّم وجوده شطرً
من الزمان و هو المسمَّى عند الجمهور بـ «الحدوث الزماني».

و لا شَطَطَ أن يُصطلح على جعل الحدوث الزماني للقدر المشترك بين

الأخيرين إلا أنه ليس ممّا تحدّد عليه ضرورة عقلية أو شرعية؛ فلا جناح في الاصطلاح الأوّل وكأنّ الحقّ لا يتعدّاه.

وكذلك القِدَم بإزاء تلك المعاني يطلق على معانٍ ثلاثة:

[الف.] القدم الذاتي؛ وهو بأن لا يكون وجود الشيء مسبوقاً بالعدم مسبوقية بالذات.

[ب.] و القدم الدهري؛ وهو بأن لا يكون وجود الشيء مسبوقاً بعدمه في الواقع أصلاً سواء سبق عدمه وجوده سبقاً بالذات أو لم يسبق و يستلزمه في التحقّق القدمُ الذاتيُّ دون العكس.

[ج.] و القدم الزماني؛ وهو بأن لا يكون وجود الشيء مسبوقاً بشطرٍ من الزمان والحركة سواء كان^١ مسبوقاً بالعدم في الواقع أو لا؛ و^٢ هذا المعنى تتّصف به المفارقات و يستلزمه في التحقّق القدمُ الدهري دون العكس؛ و لو فسّر القدم الزماني بمقارنة وجود الشيء للزمان بجميع أجزائه من أزلّه إلى أبده لم يصحّ اتّصاف المفارقات الغير الزمانية به حقيقةً، اللهمّ إلا على تكلفٍ، بل يختصّ صحّة الاتّصاف به حينئذٍ بالزماني كالحركة.

ثمّ لو جعل الحدوث الزماني للقدر المشترك بين المعنيين كان القدم الزماني بإزائه عدم كون وجود الشيء مسبوقاً بعدمه في الواقع أصلاً؛ و ظاهر أنّه حينئذٍ لا يكون مسبوقاً بشطرٍ من الزمان والحركة.

ثمّ القديم الزماني عند المتهوّسين بالقِدَم يطلق تارةً بالقياس و تارةً مطلقاً. فالقديم بالقياس هو شيء زمانه في الماضي أكثر من زمان شيء آخر؛ و القديم مطلقاً هو الذي وجد في زمان ماضٍ غير متناهٍ؛ و المتكلّمون يجعلون القديم ما

يكون موجوداً في أزمنة موهومة مقدّرة غير متناهية لا بداية لأولها.

حكمة إلهية

أ تَفَطَّنْتَ مِمَّا قَرَعَ سَمْعَكَ أَنَّ الزَّمانَ وَالحَرَكَةَ الَّتِي هِيَ مُحَلَّةٌ أَخْرَجَا مِنَ العَدَمِ فِي الواقعِ إِلَى الوجودِ؟ فهما بجميع أجزائهما مسبوقان بالعدم، و الباري - تعالى - أخرجهما بهويّتهما الاتّصاليّتين من العدم البحت و^١ اللّيس المطلق إلى الأيس و الوجود في وعاء الدهر مرّةً واحدةً. فكلّ جزء منفصل بحسب الوهم عمّا يسبقه يتقدّمه بحسب وجوده في نفسه شطرٌ من الزمان و الحركة لا بحسب نسبته إلى بارئه؛ فلا يتخلّل بين شيء من تلك الأجزاء و بين بارئها زمانٌ و لا آنٌ أصلاً؛ و سنبرهن من ذي قبل - إن شاء الله تعالى - على أنّ مفارقات المادّة من الطّبايع الإمكانية أيضاً كذلك؛ فإذن الممكنات طُرّاً حادثة حدوثاً دهرياً. ثمّ هي على أضرب:

[الف.] منها: حوادث زمانية يسبق وجود كلّ منها شطرٌ من الزمان و الحركة؛ و هي الحوادث الكونية المادّية.

[ب.] و منها: زمانية تتّصف بالمقارنة للزمان و الانطباق عليه لكنّها ليست ممّا يتقدّم وجوده شطرٌ من الزمان، كالحركة التي هي محلّ الزمان؛ فلا تتّصف بالحدوث الزماني، بل هي قديمة زمانية على معنى أنّها موجودة في جميع أجزاء الزمان الماضي^٢ و إن كانت حادثة دهرية موجودة بعد عدمها في الواقع.

[ج.] و منها: مفارقات غير زمانية هي أيضاً حوادث دهرية و هي موجودات إبداعية و لا تتّصف بشيءٍ من القدم و الحدوث الزمانيين إلّا على أحد التفسيرين

للقدم الزماني؛ إذ على التفسير الآخر يشترط في مفهوميهما جميعاً كون الشيء زمانياً.

و لو اصطلح على إدراج الحدوث الدهري في المسمى بالحدوث الزماني لم يتّصف شيء من الممكنات بالقدم الزماني أصلاً، بل كانت هي بجملة آحادها حوادث زمانية لكن ما نطقت به السنة الشرايع المتلقاة من قبل السائين الشارعين المعصومين - صلوات الله عليهم أجمعين - ليس إلا أن العالم بجميع أجزائه حادث بمعنى أنه كان معدوماً وقد أخرجه مُبدِعه من العدم إلى الوجود لا أن كلّ ممكن يتقدّم وجوده شطر من الزمان والحركة؛ كيف وهذا ممّا لا ينبغي أن يسبق إليه وهم أصلاً؛ فإن من الممكنات نفس الزمان والحركة؛ ولا أن كلّ ممكن يجب أن يطلق عليه لفظة الحادث الزماني؛ فإن الغرض إنّما تعلق بإثبات ذلك المعنى المحصّل من الحدوث - أي الوجود بعد العدم - لا بإطلاق لفظ الحادث الزماني أو عدمه.

فبعد وضوح المتصود لا صادّ عن أن يُصطلح على ما يراد، كما أن القدم قد يطلق اصطلاحاً على المعنى الإضافي و تتّصف به بعض الممكنات بالنسبة إلى بعض.

ثمّ عند الفلاسفة ربّما يُعدّ نفس الزمان من المُبدعات و أنّه لِيُتلى عليك من ذي قبل - إن شاء الله - القول في الإبداع و مقابلاته.

مصباح عقليّ

فإذن ما أسهل ما يتأتّى لك أن تتعرّف أن مجموع الزمان على الحكمة اليمانية مسبوق بالأزل الغير الزماني لا بأزلٍ زماني؛ وكلّ جزء منفصل منه عند الوهم عمّا

سبته من أجزاء الزمان مسبوق بحسب وجوده في نفسه بأزلٍ زمنيٍّ هو مجموع الزمان السابق عليه لا الأزمنة الغير المتناهية في الماضي على ما يراه المتهوِّسون بالقدَم؛ وأمّا بحسب نسبته إلى باريه فلا يسبقه أيضاً [٣٤١] إلا الأزل الغير الزمني - أي الأزل السرمدى - فإنَّ مسبقيته^١ بذلك الامتداد الزمني^٢ إنّما هو لأنَّ هويّته الشخصية افتضت أن يختصَّ هو بحسب وجوده في نفسه بذلك الحدّ؛ فيسبقه ما وراء ذلك الحدّ من امتداد الزمان و يقع بينه وبين ما يختصَّ بحدّ آخر شطر منه ضرورةً؛ فأما من لا يختصَّ بالوقوع في حدّ أو في مجموع الامتداد فلا يمكن أن يتخلّل بينه وبينه شطر من الزمان أو حدّ من حدوده.

فإذن سبقُ الباري - تعالى - على شيء من أجزاء الزمان ليس تقدّماً بالزمان، بل إنّما هو تقدّم سرمدى كسبته على مجموع الزمان المتّصل الشخصي من غير تفاوتٍ يقتضيه ذاتُ السابق الأوّل - تعالى - ومع ذلك فإنَّ كلّ جزء من الأجزاء المنفصلة وهماً عمّا يسبقها^٣ لا يوجد في نفسه إلا بعد انقضاء ذلك السابق الممتدّ؛ فلو كان لم يتوقّف وجوده في نفسه على ذلك لم يكن يتقدّم عليه شيء إلا الأزل السرمدى؛ وسبيل الحركة و كلّ جزء من أجزائها و جميع الحوادث الزمانية بسلسلتها و كلّ واحد من آحادها في ذلك المعنى هو بعينه سبيل الزمان و كلّ جزء من أجزائه؛ وهذا ممّا يحوج تصوّره إلى تلطيفٍ للقريحة و تنزيهٍ للغريزة و تقويمٍ للفكر و تقديسٍ للسرّ.

و بالجملة: لا يتخلّل بينه - تعالى - وبين شيءٍ ممّا من الأشياء أصلاً أنّ أو زمانٌ لكونه غير مختصّ بزمانٍ أو بمجموع الأزمنة؛ فتقدّمه على أيّ شيءٍ كان إنّما هو التقدّم السرمدى من جهة سبب الوجود و التقدّم بالذات أيضاً من جهة العلّة؛ فإذن

١. ن: مسبوقية.

٢. ن: - الزمني.

٣. ن: يسبقه.

لا يكون شيء بالقياس إليه أشدّ تأخراً من شيء، بل الحادث اليومي و الحوادث الأُمسي، بل الأزل و الأبد في مرتبة واحدة من التأخر عنه. نعم بعض الأشياء بحيث لا يوجد في نفسه إلا بعد انقضاء زمان و حركة؛ و^١ أمّا المتقدّمات الزمانية فبعض المتأخّرات عنها ربّما يكون أشدّ تأخراً بالنسبة إليها من بعض آخر؛ فعيسى مثلاً أشدّ تأخراً بالنسبة إلى نوح من موسى - صلوات الله تعالى على نبينا و عليهم - و هذا كما أنّ تقدم الباري - تعالى - على المكان ليس تقدّماً مكانياً و لا على شيء من أجزاء المكان؛ و المكان و أجزائه سواسية في نحو التأخر عنه و أنّ شيئاً من المكانيات لا يكون أقرب إليه أو أبعد عنه من مكاني آخر كما يكون ذلك في المكانيات بقياس بعضها إلى بعض.

تبصيرٌ تفريعيّ

فلعلّك إذن تتفطن أنّه لما كانت أجزاء الزمان حاضرة عند الباري - تعالى - معاً دفعةً فلا تمايز هناك أولية عن آخرية؛ فكلّ زمانٍ فإنّ نسبة أوّله إليه - تعالى - كنسبة آخره؛ فكما أنّه بأوّله ينتهي إليه - تعالى - فكذلك بآخره منتهٍ إليه.

و سبيل الزمانيات كلّها بالنسبة إليه ذلك. [٣٤٢]

و أمّا ما ليس بزمنيّ فإنّ أوّله بعينه هو آخره و هو ينتهي إليه - تعالى - فهو أوّل كلّ شيء و آخره؛ فهو الأوّل و الآخر على الإطلاق؛ و هذا معنى آخر لأوّلته و آخريته غير ما ارتسم في أكثر الأذهان؛ و غير ما حصّله الحكماء المحصّلون من جهة أنّه - تعالى - فاعل الوجود و غايته على الإطلاق؛ و غير ما نحقّقه عند تحقيق سلسلة البدو و العود، إن شاء الله.

و لقد أنلناك بذر الفحص؛ فأنت منه في روضة التحقيق على طلع مبین؛
فلا عليك إذن إلا اجتناء ثمرة الحق [٣٤٣] من شجرة اليقين. [٣٤٤]

خصومة جدلية على أسلوب برهاني

يا زمرة المتهوِّسين بالقدَم! يا أسارى الطبيعة الوهمانية! أ لستم تجعلون البارى -
تعالى^١ - متقدِّماً على الحادث الزمانى الذى يوجد من بعد و هو معدوم بالفعل؟!
فذلك أمر من أوائل القطعيات^٢.

ثم أ لستم جعلتم الاتِّصاف بالتقدُّم الزمانى مقصوراً على الزمانيات فقط و
البارى^٣ - تعالى - غير داخل فيها؟!

فاذن لا يكون تقدُّمه على الحادث زمانياً و كيف يكون زمانياً و اتِّصاف غير
أجزاء الزمان بالتقدُّم الزمانى إنما هو بالعرض بمعنى المقارنة لأجزاء الزمان
المتَّصفة به حقيقةً و ليس لوجود الواجب زمانٌ يتَّصف هو من جهته بذلك؛ و ليس
تقدِّماً بالعلية لامتناع تخلف المتأخِّر بالعلية عن المتقدِّم بها فى الوجود الخارجى
قطعاً؛ و لا تقدِّماً بالطبع؛ إذ العقل يجد بينهما غير التقدُّم بالطبع تقدِّماً آخر بحسب
عدم الاجتماع فى الوجود؛ و بهذا الوجه بعينه ليس ذلك تقدِّماً بالشرف و لا
بالمكان أو بالرتبة.

فيكون لا محالة تقدِّماً آخر خارجاً عن الأقسام الخمسة لكن لا على نحو ما^٤
تخيَّله المتكلِّمون، بل بحسب السرمدية [٣٤٥] و عدمها [٣٤٦]. فلمَ اشمازَّت قلوبكم
إذا قيل: إنَّ الواجب - تعالى - متقدِّم على الزمان، بل على العالم كَلِّه ذلك التقدُّم؟!
فهل ذلك إلا معاداة الحكمة و معصية العقل و طاعة الوهم؟! فأنتم إذن عصاة العقل

١. س: - تعالى.

٢. س: القطعيان.

٣. س: الأول.

٤. س: - ما.

و خصماؤه^١، و ولاية الوهم و أصدقاؤه.

استشهاد و استغراب

أليس مثبتو الوجود للزمان من المتهوِّسين بالقدَم؟! و هم أسراء الوهم يجعلونه موجوداً في نفسه مطلقاً لا في زمانٍ أو في آنٍ؛ فإنَّ ذلك إنَّما يلزم استيجابه في وجود الزمانيات دون الزمان نفسه، كما أنَّ المكان موجود في نفسه لا في مكان أو في حدٍّ من حدوده؛ فإنَّ ذلك إنَّما يستوجب في المكانيات لا في المكان نفسه؛ و قد سبق ذلك في المنقول عن الشفاء و شحن به كتب المتهوِّسين بالقدَم.

ثمَّ أليست نسبة العدم إلى الشيء شاكلتها في ذلك شاكلة نسبة الوجود إليه؟ فإذاً أليس لنا أن نقول: «لَمَّا كان الزمان معدوماً كان معدوماً في نفسه لا في زمانٍ أو في آنٍ، كما أنَّ المكان حيث يكون معدوماً يكون معدوماً كذلك» فاستفتهم أ معدومية المكان وراء الفلك الأقصى عبارة عن عدمه هناك في مكان أو في حدٍّ من حدوده أم المكان معدوم وراء محدّد^٢ الجهات في نفسه؛ فكَذلك الزمان وراء امتداده في جانب البداية معدوم في نفسه عدماً صرفاً بمعزلٍ عن الامتداد و مقابله؟!!

ثمَّ من المستغرب يا أسراء الوهم! أنَّ معلِّمكم و رئيسكم و مَنْ هو في طبقتهم منكم^٣ لا يذهلون عن تلك الحقائق و مع ذلك فإنَّهم يستنكرون الحقَّ و هم لا يستشعرون. أفليس رئيسكم يقول في التعليقات: «متى هو الكون في الزمان و الزمان الواحد يصحَّ أن يكون زماناً لعدّة كثيرةٍ بالتحقيق؛ فأما متى كلَّ واحد منها فإنَّه يخالف متى الآخر؛ فإنَّ كون كلَّ واحد منها في ذلك الزمان هو غير كون

١. ن: - و خصماؤه.

٢. س: مجدّد.

٣. س: منكن.

الآخر؛ والأين هو كون الشيء في المكان ومعناه وجوده فيه وهو وجود نسبي لا وجود على الإطلاق وهو مختلف فيه؛ فإنّ كون زيد في السوق غير كون عمرو فيه؛ والكون في الزمان غير نفس الزمان؛ وإذا بطل كون الواحد في زمانٍ لم يبطل كون الآخر؛ والزمان ليس وجوده في زمان فكذاك^١ ليس بعدم في زمان؟ [٣٤٧] هذا قوله بألفاظه.

ثمّ يقول في التعليقات أيضاً: «الوهم يثبت لكلّ شيء متى و محال أن يكون للزمان نفسه متى»؛ و «الدهر وعاء الزمان؛ لأنّه محاط به.» [٣٤٨] وأليس تلميذه بهمنيار يقول في الفصل الآخر من المقالة الثانية من الهيئات كتاب التحصيل: «و معلوم أنّ الزمان ليس وجوده في زمانٍ حتّى يكون عدمه في زمانٍ آخر»؟ [٣٤٩] وأمثال ذلك في صحفهم غير محصورة؛ فكيف يحصلون ذلك في أبعاض الزمان و ينقبضون عنه في الزمان نفسه؟! فليت شعري ما خطبكم أيّها المتهوّسون بالقدّم! تكتمون الحقّ وأنتم تشعرون.

تسوية^٢ برهانية فيها حكمة ربّانية

يا أيّها المتهوّسون بالقدّم! أنسيتم ما أدركتموه بعلومكم^٣ البرهانية أنّه لو وقع أحد في الفلك الأقصى فأراد أن يمدّ يده وراء سطح المحدّد لم يمكن أن يذهب يده و ينبسله^٤ هناك لا لمانعٍ مقداري، بل لعدم فضاءٍ و جهةٍ و بُعدٍ لانتهاى الجهات مع الأبعاد؟! فكذاك عند عدم الزمان لا يمكن أن يقع شيء في ذلك العدم بحيث يتوسّط بين الباري - تعالى - وبين الزمان؛ فيتأخّر عنه - تعالى - و يتقدّم على الزمان تقدّماً سرمدياً؛ لأنّ هناك عدماً صرفاً لا غير؛ وإنّما كان يمكن ذلك لو كان

١. هامش «ن»: فلذلك.

٢. ن: تشوية.

٣. س: بعلومكن.

٤. س: تنبسط.

يتصوّر في ذلك العدم امتدادٌ يعقل بحسبه واسطة يقع فيها ذلك الشيء و طرفان يقع فيهما الباري و الزمان؛ و ذلك بحت كذب الوهم و صرف توهم المحبوس في سجن الهولوى و محض ظنّ المستوطن في كورة الزمان. فأما من يطير بجناح العقل في فضاء القدس فلا يصاد بشبكة الطبيعة و بُرّة الوهم.

نعم قد يتصوّر ذلك التوسيط بحسب التقدّم و التأخّر بالعلية و بالطبع؛ فيقال: لعلّ المتأخّر بالعلية أو بالطبع عن المبدأ الأوّل - تعالى - كالعقل أو النفس أو جرم الفلك الأقصى أو حركته متقدّم^١ بالعلية أو بالطبع على الزمان.

ثمّ يشبه أن يكون أمر الزمان مناسباً لأمر المكان في أكثر الأحكام؛ فكما يمكن أن يقع مكانيان بينهما^٢ قسط من المكان في زمان واحد فكذلك يمكن وقوع زمانين بينهما قسط من الزمان في مكان واحد؛ وكما لا يتصوّر فوق محدّد الجهات امتدادٌ مكانيّ أو لا امتدادٌ كذلك؛ إذ ليس وراءه خلاً و ملأً، كذلك ليس يتصوّر وراء مجموع الزمان امتدادٌ زمنيّ و لا لا امتدادٌ كذلك؛ إذ ليس فوقه ممتدّ و لا غير ممتدّ؛ فلا يصدق هناك اللامتداد مطلقاً عدولياً على أن له موضوعاً هناك، بل إنّما يصدق سلباً بسيطاً في نفسه؛ إذ هناك عدمٌ صرفٌ لا يتّصف بالامتداد و اللامتداد؛ فإذا اللامتداد الزماني لا يتصوّر هناك أصلاً فضلاً عن الامتداد؛ وكما أنّ المكان موجود في نفسه بجميع أجزائه و إن لم تجتمع المكانيات في شيء منها فكذلك الزمان موجود في نفسه بجميع أجزائه و إن لم يكن ذلك بالقياس إلى الزمانيات؛ فهذا ضربٌ من النظر فيه نَمَطٌ من^٣ التحصيل.

٣. ن: - من.

٢. س: - بينهما.

١. س: مقدّم؛ ن: يتقدّم.

اقتصاص و حكومة

ما جُبَّ عِرْقُ إِعْضَالِهَا مِنْ شُبِّهِ الْمَتَهَوِّسِينَ بِالْقِدَمِ يَقْرَبُ مَسْلَكَهَا مِنْ رَابِعَةِ شَبْهَاتِ أْبْرَقْلَسَ وَ هِيَ تَسَعُ وَ مَا لَفَّقَهَا الشَّيْخُ الرَّئِيسُ وَ تَلَوْنَا عَلَيْكَ إِطَالَهَا أَيْضاً مُسْتَنْبِطَةً مِنْهَا وَ مِنَ التَّاسِعَةِ.

وَ عِبَارَةُ أْبْرَقْلَسَ فِي تَقْرِيرِ الرَّابِعَةِ عَلَى هَذَا السَّبِيلِ: «إِنْ كَانَ الزَّمَانُ لَا يَكُونُ مُوجُوداً إِلَّا مَعَ الْفَلَكَ وَ لَا الْفَلَكَ إِلَّا مَعَ الزَّمَانِ؛ لِأَنَّ الزَّمَانَ هُوَ الْعَادَّةُ لِحَرَكَاتِ الْفَلَكَ. ثُمَّ لَا جَائِزَ أَنْ يُقَالَ مَتَى وَ قَبْلَ إِلَّا حِينَ يَكُونُ الزَّمَانُ وَ مَتَى وَ قَبْلَ أَبَدِيٍّ؛ فَالزَّمَانُ أَبَدِيٍّ؛ فَحَرَكَاتُ الْفَلَكَ أَبَدِيَّةٌ؛ فَالْفَلَكَ أَبَدِيٌّ.»

وَ التَّاسِعَةُ هِيَ قَوْلُهُ: «لَنْ يَتَوَهَّمَ حَدُوثُ الْعَالَمِ إِلَّا بَعْدَ أَنْ يَتَوَهَّمَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ؛ فَأَبْدَعَهُ الْبَارِي - تَعَالَى - وَ فِي تِلْكَ الْحَالَةِ الَّتِي لَمْ يَكُنْ لَا يَخْلُو مِنْ حَالَاتٍ ثَلَاثَ: [الف.] إِمَّا أَنَّ الْبَارِي - تَعَالَى - لَمْ يَكُنْ قَادِراً فَصَارَ قَادِراً؛ وَ ذَلِكَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّهُ قَادِرٌ لَمْ يَزَلْ.

[ب.] وَ إِمَّا أَنَّهُ لَمْ يَرِدْ؛ وَ ذَلِكَ مُحَالٌ أَيْضاً؛ لِأَنَّهُ مُرِيدٌ^١ لَمْ يَزَلْ.

[ج.] وَ إِمَّا أَنَّهُ لَمْ يَقْتَضِ الْحِكْمَةُ؛ وَ ذَلِكَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ الْوُجُودَ أَشْرَفَ مِنَ الْعَدَمِ عَلَى الْإِطْلَاقِ.

وَ لَعَلَّ دَرَاءَ سَائِرِ تِلْكَ الشَّبْهَاتِ وَ حَسَمَ جَمِيعَ مَا أَعْضَلَ الْأَمْرَ فِيهِ بِالْمَتَهَوِّسِينَ بِالْقِدَمِ يَسْتَبِينَ لَدَيْكَ سَبِيلَهُ عَلَى مَسْلَكِ التَّحْصِيلِ حَيْثُ يَحِينُ حِينُهُ مِنْ ذِي قَبْلِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ؛ وَ أْبْرَقْلَسَ مِنْ أَفَاضِلِ تَلَامِذَةِ إِمَامِ الْحِكْمَةِ أَفْلَاطِنِ الْإِلَهِيِّ وَ عَلَى مَا وَصَلَ إِلَيْنَا مِنْ بَرَعَةِ الْمُتَرَجِّمَةِ لِأَقْوَالِ الْفَلَّاسِفَةِ وَ مَهَرَةِ الْمُورِّخَةِ لِأَحْوَالِهِمْ. الْقَوْلُ فِي قَدَمِ الْعَالَمِ وَ أَزَلِيَّتِهِ بَعْدَ إِثْبَاتِ الصَّانِعِ وَ الْقَوْلُ بِالْعِلَّةِ الْأُولَى إِنَّمَا ظَهَرَ بَعْدَ مَعْلَمِ الْفَلَسَفَةِ

المشائية أرسطاطاليس؛ لأنه خالف القدماء صريحاً وأبدع المقالات على قياسات ظنّها حجةً وبرهاناً؛ فنسج على منواله من كان من تلامذته وصرّحوا القول فيه مثل الإسكندر الأفروديسي و تامسطيوس و فرفور يوس شرّاح كلام أرسطاطاليس و مثل الشيخ اليوناني و ديوجانس^١ و الإسكندر الرومي؛ و صنف أبرقلس المنتسب إلى أفلاطن في هذه المسئلة كتاباً و أورد فيه تلك الشبهة و إلاّ فالقدماء ما أبدوا في العالم إلاّ القول بالحدوث؛ و المتعصبون لأبرقلس يمهّدون له الأعذار في إيراد تلك الشبهات.

ثمّ فلاسفة الإسلام من معلّمهم و رؤسائهم صيّروا أنفسهم كالمقلّدين للمعلّم أرسطاطاليس لا يخالفون طوره و لا ينحرفون عن سبيله.

فهذا ما قد استبان لي من تتبّع كتبهم و كلامهم؛ و عليه استقرّ أيضاً رأي الشهرزوري صاحب ثمرة الشجرة الإلهية و الشهرستاني صاحب الملل و النحل؛ و أمّا الشيخ المعلّم أبونصر الفارابي فقد قال في مقالته في الجمع بين الرأيين بهذه العبارة: «مما^٢ يظنّ بأرسطوطاليس أنّه يرى أنّ العالم قديم و أنّ أفلاطن على خلاف رأيه و أنّه كان يرى أنّ العالم محدث؛ فأقول: إنّ الذي دعا هؤلاء إلى هذا الظنّ القبيح المستنكر بأرسطوطاليس الحكيم هو ما قاله في كتاب طويقا^٣: «أنّه قد تؤخذ^٤ قضية واحدة بعينها يمكن أن تؤتى على كلا طرفيها بقياسٍ من مقدّمات ذائعة، مثال ذلك «هل العالم قديم أم ليس بقديم؟» و قد وجب^٥ على هؤلاء المختلفين أمّا أولاً فبأنّ الذي يؤتى به على سبيل المثال لا يجري مجرى الاعتقاد؛ و أيضاً فإنّ غرض أرسطوطاليس في كتاب طويقا ليس هو بيان أمر

١. ن: ديوجانس.

٢. س، ن: ان ما.

٣. س، ن: طونيكا.

٤. الجمع بين الرأيين: توجد.

٥. س، ن: ذهب.

٦. س، ن: طونيكا.

العالم لكن^١ غرضه بيان أمر القياسات المركبة من المقدمات الذائعة؛ و كان قد وجد أهل زمانه يتناظرون في أمر العالم هل قديم أم مُحدث؟ كما كانوا يتناظرون في اللذة هل خير أم شر؟ وكانوا يأتون على كلا الطرفين من كل مسألة منهما بقياساتٍ ذائعةٍ؛ وقد بين أرسطوطاليس في ذلك الكتاب وفي غيره من كتبه أن المقدّمة المشهورة لا يراعى فيها الصدق والكذب؛ لأنّ المشهور ربّما كان كاذباً ولا يطرح في الجدل لكذبه وربّما كان صادقاً فيستعمل لشهرته في الجدل و لصدقه في البرهان؛ فظاهر أنّه لا يمكن أن ينسب إليه الاعتقاد بأنّ العالم قديم بهذا المثال الذي أتى به في هذا الكتاب.

ومّا دعاهم إلى ذلك الظنّ أيضاً ما يذكره في كتاب السماء و العالم: «أنّ الكلّ ليس له بدؤ زماني» فيظنون عند ذلك أنّه يقول بقدّم العالم و ليس الأمر كذلك؛ إذ قد تقدّم فسّن في ذلك الكتاب و في غيره من الكتب الطبيعية و الإلهية أنّ الزمان إنّما هو عدد حركة الفلك و عنه يحدث؛ و ما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء؛ و معنى قوله: «إنّ العالم ليس له بدؤ زماني» أنّه لم يتكوّن أولاً فأولاً^٢ [٣٥٠] بأجزائه، كما يتكوّن البيت مثلاً أو الحيوان الذي يتكوّن أولاً فأولاً^٣ بأجزائه؛ فإنّ أجزائه يتقدّم بعضها بعضاً بالزمان و الزمان حادث عن حركة الكلّ^٤؛ فمحال أن يكون لحدوثه بدؤ زماني و يصحّ بذلك أنّه إنّما يكون عن إبداع الباري - جلّ جلاله - إتياء دفعةً بلا زمانٍ و عن حركته حدث الزمان.

و من نظر في أقاويله الربوبية في كتابه المعروف بأثولوجيا لم يشتبه عليه أمره في إثباته الصانع المبدع لهذا العالم؛ فإنّ الأمر في تلك الأقاويل أظهر من أن

٣. س، ن: - فأولاً.

٢. س، ن: أولاً.

١. س، ن: لكنّه.

٤. الجمع بين الرايين: الفلك.

يخفى؛ و هناك يبين أن الهولن أبدعها الباري - جلّ ثناؤه - لا عن شيء و أنّها تجسّمت عن الباري - سبحانه - و عن إرادته ثمّ ترتبت؛ و قد بين أيضاً في السماع الطبيعي: «أنّ الكلّ لا يمكن أن يكون حدوثه بالبخت و الاتفاق و كذلك في العالم جملة» يقول في كتاب السماء و العالم: «و يستدلّ على ذلك بالنظام البديع الذي يوجد لأجزاء العالم بعضها مع بعض» و قد بين هناك أمر العلل و كم هي و أثبت العلة الفاعلة؛ و قد بين هناك أيضاً أمر المكوّن و المحرّك و أنّه غير المكوّن و المتحرّك.

و كما أن أفلاطن في كتابه المعروف بطيماوس بين أن كلّ مكوّن^٢ عن علة مكوّنة له اضطرار و^٣ أن المكوّن لا يكون علة لكون ذاته^٤؛ كذلك أرسطوطاليس بين في كتاب أثولوجيا أن الواحد موجود في كلّ كثرة. ثمّ بين أن الواحد الحقّ هو الذي أفاد ساير الموجودات الواحديّة. ثمّ بين أن الكثير بعد الواحد لا محالة و أن الواحد تقدّم الكثير. ثمّ بين أن كلّ كثرة تقرب من الواحد الحقّ^٥ كان أقلّ كثرة ممّا يبعد عنه و كذلك بالعكس. ثمّ ترقى بعد تقديمه^٦ هذه المقدّمات إلى القول في أجزاء العالم الجسمانية منها و الروحانية و بين بياناً شافياً أنّها كلّها حدثت عن إبداع الباري لها و أنّه - عزّ و جلّ - هو العلة الفاعلة الواحد الحقّ و^٧ مبدع كلّ شيء على حسب ما بيّنه أفلاطن في كتبه الربوبية مثل طيماوس و امليطا^٨ و غير ذلك من ساير أقاويله.

و أيضاً؛ فإنّ حروف أرسطوطاليس في ما بعد الطبيعة إنّما يترقى فيها من المقدّمات الضرورية البرهانية إلى أن يبين وحدانية الباري - جلّ و عزّ - في حرف

١. س: لأنّ.

٢. ن: مكوّن.

٣. س: أو.

٤. س، ن: لكونه؛ هامش «ن»: لكون ذاته.

٥. ن: - الحقّ.

٦. ن: تقديم.

٧. س، ن: - و.

٨. ن: امليطا؛ الجمع بين الرأيين: بوليطا.

اللام. ثمَّ ينحدر^١ راجعاً في بيان صحّة ما قدّمه من تلك المقدّمات إلى أن يستوفيها^٢؛ وذلك ممّا لا يعلم أنّه يسبقه إليه من قبله و لم يلحقه من بعده إلى يومنا هذا؛ فهل يظنّ بمنّ هذا سبيله أنّه يعتقد نفي الصانع و قدّم العالم؟! و لا بلّونيوس^٣ رسالة مفردة في ذكر أقاويل هذين الحكيمين في إثبات الصانع استغنيا بشهرتها عن إحضارنا إيّاها في هذا الموضع.

و لولا أنّ هذا الطريق الذي نسلكه^٤ في هذه المقالة هو الطريق الأوسط و متى ما نكبناه [٣٥١] كنّا كمن ينهى عن خلقٍ و يأتي بمثله لأفرطنا في القول و بيّنا أنّه ليس لأحدٍ من أهل المذاهب و النحل و الشرائع و ساير الطرائق^٥ من العلم بحدوث^٦ العالم و إثبات الصانع و تلخيص أمر الإبداع ما لأرسطاطاليس و قبله لأفلاطن و لمن يسلك سبيلهما.

و لولا ما أنقذ الله أهل العقول و الأذهان بهذين الحكيمين و من سلك سبيلهما ممّن أوضحوا أمر الإبداع بحجج واضحةٍ مُقنعةٍ و أنّه إيجاد الشيء لا عن شيء و أنّ كلّ ما يتكوّن عن شيءٍ ما فإنّه يفسد لا محالة إلى ذلك الشيء و العالم مُبدع من غير شيء؛ فمآله إلى غير شيء في ما شاكل ذلك من الدلائل و الحجج و البراهين التي توجد كتبهما مملوءة منها و خصوصاً ما لهما في الربوبية و في مبادي الطبيعة لكان الناس في حيرة.

فطرق البراهين الحقيقية مستفادة من عند الفلاسفة الذين تقدّمهم هذان الحكيمان - أعني أفلاطن و أرسطوطاليس - و أمّا طرق البراهين المُقنعة المستقيمة العجيبة النفع فمستفادة من عند أصحاب الشرائع الذين عوضوا بأنواع

١. الجمع بين الرأيين: ينحرف. ٢. الجمع بين الرأيين: يسبق فيها. ٣. الجمع بين الرأيين: لامونيوس. ٤. الجمع بين الرأيين: يسلكه. ٥. ن: الأديان. ٦. هامش «س»: بحدث.

الوحي والإلهامات^١ و مَنْ كان هذا سبيله و محلّه من إيضاح الحجج و إقامة البراهين على وحدانية الصانع الحقّ و كان لأقاويله في كيفية الإبداع و تلخيص معناه ما لأقاويل هذين الحكيمين فمن المستنكر أن يظنّ بهما فسادٌ يعترى ما يعتقدانه و أنّ رأييهما مدخولان في ما يسلكانه» [٣٥٢] انتهى قول المعلم الثاني للحكمة بالفاظه.

و الذي أنا أراه هو أنّ كلام هذا الحكيم المبرّز يشبه أن يكون ممّا يحوج صيرفيّ القوّة النظرية إلى نقده؛ فالذي ذكره^٢ من اتّفاق الحكيمين^٣ على أنّ العالم ليس له بدؤ زمني - يعنى لم يتقدّمه زمان - فذلك حقّ لا يسع ذا قسطٍ صالحٍ من الحكمة أن يستنكره و يتعدّاه.

ثمّ يتصوّر بعد هناك افتراق من جهة القول بأنّ ما ليس له بدؤ زمني من العالم له بدؤ غير زمني من تلقاء المسبوقية بالعدم في الأعيان على سياق معنى حصّته من الحدوث الدهري^٤ لا من تلقاء المسبوقية بذات الفاعل فقط و التأخّر عن العدم بالذات لا غير على ما هو شأن الحدوث الذاتي أو عدم القول بذلك^٥، بل الاقتصار على المسبوقية بالعدم من تلقاء الحدوث الذاتي فقط.

فإن أراد أنّ المعلم أرسطاطاليس لا يقتصر في حدوث العالم على الأخير، بل يذهب إلى الحدوث الدهري أيضاً و يقنع بالقدم الزمني على معنى أنّه لم يتقدّم الكلّ شطراً من الزمان؛ فكلام أرسطوطاليس في كتبه ناصّ على أنّه لم يشعر بذلك أصلاً. ألم يقل في كتاب أثولوجيا من حرف اللام عند إثبات كون الحركات سرمدية «إنّ صدور الفعل عن الحقّ الأوّل إنّما يتأخّر لا بزمانٍ، بل بحسب الذات؛ و الفعل ليس مسبوقاً بعدمٍ، بل هو مسبوق بذات الفاعل فقط.» ثمّ تلامذته و شيعته أطبقوا

٢. س: ذكر.
٥. س: + القول.

١. الجمع بين الرأيين: عوّضوا بالابداع الوحي و الإلهامات.
٣. س: الحكمين.
٤. س: الدهر.

على ذلك و كل ما استدلّوا به على قِدَم العالم ناسج على منوال عدم الشعور بذلك المعنى من الحدوث؛ و لعلّ هذا الحكيم المبرّز أيضاً لم يتفطن لذلك و لم يقصده^١ بقوله هذا.

و إن أراد أن إمام الحكمة أفلاطن أيضاً لم يدّع^٢ إلا الحدوث الذاتي و إنما لم يطلق لفظ القِدَم هناك نظراً إلى أن كون العالم ليس له بدو زمني ممّا لا يستوجب إطلاق القديم عليه مع كونه مسبقاً بالعدم بالذات و بذات الفاعل أيضاً؛ و كأنّ هذا هو الذي عناه؛ فإنّه و من في طبقة في التحصيل قلّما يستصحّون إطلاق القديم بلا تقييد على المحدث المسبوق بالعدم بالذات و لذلك ترى الشيخ الرئيس يقول في أجوبة المسائل العشر: «كلّ ما تعلّق وجوده بغيره و مبدأ وجوده فهو مسبوق في ذاته و كلّ مسبوق في ذاته فغير قديم. اللهم! إلا أن يعنى بالقديم ما لم يسبق بزمانٍ إمّا على الإطلاق و إمّا بالقياس» و يقول في الشفاء و النجاة: «كلّ معلولٍ مُحدثٌ و ليس حدثه إنّما هو في آنٍ من الزمان فقط، بل هو مُحدثٌ في جميع الزمان و الدهر». [٣٥٣]

فأقول: إنّ أفلاطن الإلهي قد صرّح في كتابه الذي يسمّى فاذن و^٣ في كتابه الذي يدعى طيمائوس و بالجملة في أكثر ما وصل إلينا من كتبه و كلامه أو بلغني من قبل ناقلي أقواله بأنّ العالم أوجد بعد ما لم يكن في الأعيان، بل كان الموجود موجدّه فقط حيث قال بهذه العبارة: «إنّ للعالم مُبدِعاً محدثاً أزلياً واجباً^٤ بذاته عالماً بجميع معلوماته على نعت الأسباب الكلّية كان في الأزل و لم يكن في الوجود رسم و لا طلل» و أحال وجود حوادث لا أوّل لها لكنّه يبيّن امتناع ذلك بما يحوج إلى تدقيق للنظر يخرجّه عن الحمل على سياق ما يتكلّفه المتكلّمون من

٢. ن: لم يتفطن؛ هامش «ن»: لم يدّع.

٤. س: واجب.

١. ن: لم يقصد.

٣. س: أو.

شمول حكم كل واحد واحد لمجموع الآحاد و سوف نحققه من ذي قبل إن شاء الله تعالى؛ و أثبت جوهرًا سمّاه العنصر الأوّل؛ و أطلق لفظ الإبداع عليه و قد أخرجّه عن الأزلية بذاته، بل جعل وجوده بوجود واجب الوجود كساير المبادي التي ليست زمانية و لا وجودها و لا حدوثها حدوث زمني.

قال: «فالبسائط حدوثها إيداعي غير زمني و المركّبات حدوثها بوسائط البسائط حدوث زمني.»

و قال: «الشيء الذي لا حدوث له هو وجود الباري - تعالى - و الشيء الحادث الذي ليس بباقي هو وجود الكائنات الفاسدات التي لا تثبت على حالة واحدة و الشيء الحادث الموجود بالفعل و هو أبدأ بحالٍ واحدٍ هو وجود البسائط و المبادي التي لا تتغيّر من الجواهر العقلية التي هي فوق الزمان.»

و قال: «إنّه لم يسبق العالم زمان ولكنّه حادث أبدع و لم يكن في الوجود شيء و لم يبدع عن شيء^١»

فإذن لا يكاد يصحّ اتفاق الحكّمين في أمر الحدوث و يشبه أن يكون هذا الحكيم المبرّز قد أخذ هذا الحكم من فرفوريوس الشارح لكلام أرسطاطاليس حيث قال: «إنّ الذي يحكى عن أفلاطن عندكم من أنّه يضع للعالم ابتداءً زمانياً فدعوى كاذبة؛ و ذلك أنّ أفلاطن ليس يرى أنّ للعالم ابتداءً زمانياً^٢ لكن ابتداءً من جهة العلّة و يزعم أنّ علّة كونه ابتداءً [٣٥٤] و قد رأى أنّ المتوهّم عليه في قوله «إنّ العالم مخلوق» و «إنّه أحدث لا من شيء» و «إنّه خرج من لا نظام إلى نظام» غلط و ذلك لأنّه لا يصحّ دائماً أنّ كلّ عدم أقدم من الوجود في ما علّة وجوده

١. ن: - و لم يبدع عن شيء. ٢. س: + فدعوى كاذبة و ذلك ان أفلاطن.

شيء آخر غيره و لا كلّ سوء نظام أقدم من النظام؛ وإنّما يعني أفلاطن من^١ أنّ الخالق أظهر العالم من العدم إلى الوجود أنّ وجدانه لم يكن من ذاته لكن سبب وجوده من الخالق.

و كأنّ فرفوروريوس إنّما لم يهتد إلى ما رامه أفلاطن إمّا ذهولاً عن المعنى المحصّل في المسبوقية بالعدم و إمّا تشوّقاً و تهوّساً بإثبات القدم على أنّه أقلّ تحصيلاً من ساير تلامذة أرسطاطاليس و ليس بعيد الغور طويل الأمد في التحقيق كأترابه. أفترى الشيخ الرئيس ما يصنع به في الشفاء و الإشارات و قلّما يتكل عليه في شرح كلام أرسطاطاليس، بل أكثر تعويله [٣٥٥] على ثامسطيوس.

و أمّا ما قاله صاحب الأنوار و الإشراقات في حكمة الإشراف: «انّ الاختلاف بين متقدّمي الحكماء و متأخّريهم إنّما هو في الألفاظ و اختلاف عاداتهم في التصريح و التعريض و الكلّ قائلون بالعوالم الثلاثة متفقون على التوحيد لا نزاع بينهم في أصول المسائل» ففسّر الشارح [٣٥٦] ذلك بقوله: «أي في المسائل المهمّة التي هي الأمّهات كقدّم العالم و صحّة المعاد و ثبوت السعادة و الشقاوة و أنّه - تعالى - عالم بجميع الأشياء و أنّ صفاته عين ذاته و أنّه يفعل بالذات و أمثال ذلك من أصول المسائل الحكيمة و أمّهاتها؛ و أمّا الفروع فقد يقع الخلاف فيها لاختلاف ما أخذها.» [٣٥٧] فالمراد بقدّم العالم فيه إنّما هو نفي البدؤ الزماني عنه؛ يعني أنّه لم يتقدّمه شطرٌ من الزمان أصلاً.

و لا شكّ أنّه متفق عليه بين الفلاسفة لا يستنكره من له قسطٌ من تحصيل الحكمة، بل بضاعة من غريزة العقل.

و أمّا إثبات البداية له على المعنى المحصّل الذي سمّيناه الحدوث الدهري

فدقيق غامض لم يتعرّفه الجمهور لدقته وغموضته؛ و^١ إنَّ معلّم الفلسفة المشائية و
من تأخّر عنه إلى يومنا هذا لفي غفلة عنه لمحوضة عقلية و شدة ارتفاعه عن
الوهم؛ وأيم الله إنه لَمِنَ أمّهات المسائل و عويصاتها ولكن يعسر إليه بلوغ الطبيعة
الوهمية بنقيصاتها؛ فصقالة الجوهر القابل لفيض العقل إنّما إكسيرا رفض البدن
الغليظ^٢ السابل لفطرة النفس و ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ
الْعَظِيمِ﴾ [٣٥٨].

ذيل

ما أصحّ قول الشيخ الرئيس في التعليقات: «المُحدث إن عُنِيَ به كلّ ما له أيسُّ بعد
ليسٍ مطلقاً - أي بعد أن كان معدوم الذات لا معدوماً في حالٍ من أحواله و إن
لم يكن في الزمان - كان كلّ معلول مُحدثاً؛ و إن عُنِيَ به كلّ ما وجد في^٣ زمان و
وقت قبله؛ فبطل لمجيئه بعده أو تكون بعديته بعديةً لا تكون مع القبلية موجودة، بل
ممايزة لها في الوجود؛ لأنّها زمانية؛ فلا يكون كلّ معلول مُحدثاً، بل المعلول الذي
سبق وجوده زمانٌ و سبق وجوده لا محالة حركةً و تغييرً» [٣٥٩] لو كان يشعر أنّ
هناك قسماً آخر يتوسّط القسمين هو أن يعنى بالمُحدث كلّ ما سبق وجوده عدمٌ
واقعيّ في الأعيان؛ فيكون أيسيته بعد ليسيةً مطلقةً سرمديةً لا بحسب الذات فقط
في اعتبار العقل، بل واقعة في الأعيان خارج الأذهان على أن تكون البعدية
ممايزة للقبلية لا ممايزة زمانيةً بل سرمديةً؛ فيكون كلّ معلول مُحدثاً على هذا
النحو أيضاً كما أنّه مُحدث بحسب الذات؛ و الحوادث الزمانية مُحدثة على الأنحاء
الثلاثة جميعاً.

ثمّ لو تفتّن لذلك لم يردف قوله بأنّ العالم ليس وجد بعد أن لم يكن موجوداً بعديةً حدثت مع بطلان معنى هو القبلية؛ فيكون قد وجد وجوداً زمانياً متقدّراً يكون فيه القبل متقدّماً على البعد و يكون القبل باطلاً لمجيء البعد؛ فكأنّه قد استبان لديك أنّ بعض ما يوجد بعد أن لم يكن ليس يوجد وجوداً زمانياً متقدّراً كالزمان نفسه و هو مسبوق بجميع أجزائه بالعدم لا بأن ينتهي إليه طرفه فقط.

ختام

ذكر المشاؤون أنّ الموجودات منها ما هي متحقّقة الوجود محصّلتها و منها ما هي أضعف في الوجود؛ و الزمان من الأمور الضعيفة الوجود كالحركة و الهول؛ و قيل في الشفاء: «و الزمان يشبه أن يكون أضعف وجوداً من الحركة» و كأنّ المعلّم الأوّل أخذ هذا المعنى من قول أستاذه إمام الحكماء^١ أفلاطن الإلهي في أسئلته [٣٦٠] عن تلميذه طيماوس «ما الشيء الكائن و لا وجود له؟» و «ما الشيء الموجود و لا كون له؟» يعنى بالأوّل الحركة المكانية و الزمان؛ لأنّه لم يؤهّله لإسم الموجود و يعنى بالثاني الجواهر العقلية التي هي فوق الزمان و الحركة و الطبيعة و حقّ لها إسم الموجود؛ إذ لها السرمد و البقاء و الدهر.

ثمّ من الأمور المتعلّقة بالزمان أنّ الزمان محسوس لنا من وجهٍ و معقول من وجهٍ؛ فإنّ كلّ إحساسٍ يتبعه تعقّلٌ و من فقد حسّاً فقد علماً و معقول للباري - تعالى - من كلّ وجه؛ فلذلك لا يكون المدرك الزماني لنا إلّا بالحسّ و التخيل و يكون للباري - تعالى - على المعقولية الصرفة و عقل الباري له أتمّ و أرفع من

إدراكاتنا العقلية بما لا يحصى و أشدّ و أقوى منها بما لا يتناهى.

و من المباحث المتعلقة بالزمان أنّ الزمان ليس بعلةٍ لشيءٍ من الأشياء، بل إنّما يتوقّف الحوادث على حصص من الحركة التي هي محلّه؛ فلذلك يختصّ وجوداتها بالأزمنة المعيّنة على مجرد أن يكون هي ظروفًا و أوقاتًا لها لا على أن يكون هناك عليّة و تسبّب لكنّه إذا كان الشيء مع استمرار الزمان يوجد أو يُعدم و لم تُر له علة ظاهرة نسبّ الناس ذلك إلى الزمان إذ^١ لم يجدوا هناك مقارناً غير الزمان أو لم يشعروا به؛ فإن كان الأمر محموداً مدحوا الزمان و إن كان مذموماً ذمّوه لكنّ الأمور الوجودية في أكثر الأمر ظاهرة العلل، و العدم و الفساد خفيّ العلة؛ فإنّ سبب البناء معقول و سبب الانتقاض و الاندراس مجهول في الأكثر و كذلك إن شئت استقرت جزئيات كثيرةً فيعرض لذلك أن يكون أكثر ما يُنسب إلى الزمان هو من الأمور العدمية و الفساد كالنسيان و الهَرَم و الانتقاض و وهن المادّة و غير ذلك؛ فلذلك صار الناس يولعون بدمّ الزمان و هَجْوه؛ و لكلّ من تلك الأعدام و الفسادات علل و أسباب في عالم الطبيعة.

هذا على ظاهر الفلسفة و أمّا على ما أدّى إليه الفحصُ التحقيقيّ - كما أشرنا إليه - فشيء من العدميات لا يستند إلّا إلى عدم علة الوجود أو عدم علة استمراره؛ و كلّ عدمٍ و إن كان طارياً في ظاهر الأمر فهو أزلي في نفسه؛ لأنّه عبارة عن عدم تحقّق الوجود في زمان ذلك العدم [٣٦١] و الوجود غير متحقّق في زمان ذلك العدم [٣٦٢] من الأزل [٣٦٣]؛ إذ الوجود إنّما يتحقّق في زمان ذلك^٢ الوجود و لا يرتفع تحقّقه في ذلك الزمان [٣٦٤] أصلاً، بل قد لا يستمرّ؛ [٣٦٥]

فلا يتحقق الوجود في زمان آخر؛ فيبقى الشيء على عدمه الأزلي في ذلك الزمان، لعدم تحقق ما يستوجب فيضان الوجود فيه عن العلة؛ فينقطع استمرار الوجود بعدم فيضانه؛ فيظن أنه قد انقطع الوجود بأن ارتفع وحدث عدم؛ وليس كذلك؛ فكل عدم وفسادٍ واندراسٍ ووهنٍ في المادة فإنما يكون على ذلك السبيل. وذلك كله على مسلك الحكمة وما يذهب إليه الحكماء؛ ورهط من المتكلمين يجعلون الأعدام والفسادات وتخصيصات الوجودات بتأثيرات العلة من قبل خصوصيات الأوقات؛ وأما أنا فلا أقلد في ما اعتقده إلا الحق ولا أتبع إلا البرهان؛ فللحق أهل يجدون العقل عليه دليلاً وللباطل أهل لا يستطيعون إلى الحق سبيلاً؛ ولولا أن ثبتني ربي لقد كدت أركن إليهم شيئاً قليلاً.

وإذ قد بلغ فحص الحق بنا إلى هذا النصاب فلنختم عليه النزعة الأولى من المساق الأول ونأخذ في ابتداء القول من النزعة الثانية وعالم العقل لنا بفضل الله ورحمته كالمنتزعة والقوة النظرية كإنسانية^١؛ فقد تولّينا أرصاداً عقليةً رصدنا فيها مسير كوكب التحقيق في فلك الحكمة وسير نجم الحق على معدل نهار^٢ التحقيق بآلات رصدية من تقويم الفكر وتلطيف السرّ وتهذيب النفس وتخليص العقل عن الوهم صالحة للرصدّين الحدسي والفكري متّخذين ذات شعبتين [٣٦٦] من النفس المجردة وذات حلقٍ من القوة العاقلة وذات ثقبين من القوة النظرية وأسطرلاباً من العقل الخالص وربعاً مجيباً من السرّ النقي ومقياساً من البرهان الصريح وفرجاراً من الوجدان الصحيح ومسطرة من سلامة الفطرة واستقامة الفطنة وحلقة إسكندرية من دائرة اليقين على جيب النظر البالغ وقطر القول

المبين؛ و لا بدّ لمُدرك الحقّ من أن يضع لزنة العلم ميزاناً من الطبع المستقيم و معياراً من الذوق السليم مع إهمالٍ لجانب البدن و رفضٍ لجهة الطبيعة.

فليكن عندك سنّة عقلية في مطالعة هذه النزعة، بل نزع هذا^١ الكتاب على العموم لا تتعدّها هي أنّه متى ما ضاق عليك الأمر في نيل المرام و إذعان الحقّ من بعد فقه الكلام فعليك أن تهجر كورة الطبيعة و تجاهد بُغاة العقل من القوى الوهمية و الخيالية و ترفض أعداء الله فيك من الدواعي الجسمية و الصوارف البدنية و تستهتك الجلايب الجسدانية^٢ و الغواشي الهولانية و تستحقر البهجة الجسدية و اللذة المزاجية؛ فعساك تنفصل عن عالم الغرور [٣٦٧] و تتّصل بالملاّ الرفيع حول حضرة القدس بالأفق الأقصى و تفارق أصقاع إقليم الزور و تتمسّك بجناب ربّك الأعلى؛ فيتيسّر لك أن تشاهد فضاء عالم الملكوت من كوّة النفس الناطقة بعين العقل المستفاد و هنالك يتهيأ لعقلك أن يسبح في نهر علم اليقين؛ فيصل إلى شاطئ حقّ اليقين.

و إذ دريت أنّ مقناطيس درك الحقّ هو صدّع غيم القلب بالبروق الخاطفة الملكوتية و تنوير جوّ السرّ بالأنوار الساطعة اللاهوتية؛ فإذا استقيت ماء الحكمة من شطّ العقل فاحذر أن يدور بك دولاّب الوهم أدوار الشكوك؛ و الله وليّ الفضل و الجود؛ و بيده مفاتيح الفيض و مقاليد الوجود؛ و الحمد لله كما يليق بكرم وجهه و عزّ جلاله.

فلقد نجز القول في النزعة الأولى بمنّه و إفضاله؛ و كتب مصنّفه أحوج الخلق إلى الربّ الغنيّ، محمّد بن محمّد المدعوّ باقر الداماد الحسيني، ختم الله

له بالحُسنى حامداً مصلياً مسلماً مستغفراً راجياً مؤملاً داعياً.^١

١. س: + أما بعد، فقد كان من منّ الرحيم الرحمن الذي لا يكدر عن عطاياه بالامتنان و لا يبيع نعمه بالأثمان أن وفق عبده - و هو أولى بالحرمان - لاقتطاف ورود هذه الأزهار و اجتناد إلى هذه الثمار و اقتناء هذه اللوالب البحرية و العقود الجوهريّة و النخب الصحاح اللغوية و أخذها من الساحل حيث ألقاها اليمّ فيه و أبدأها قذف متلاطم العباب إليه؛ و هي لعمري الجوهر الذي لم يثقب و المطبّة اللتي لم تركب و لمّا كان مؤلفها و مبدعها و مصنفها من ذرية المصطفى و عترّة المرتضى كانت بكلامهم أنسب و إملأهم أقرب؛ فهي حدّ وسط بين كلامهم و كلام البريّة؛ و لها على ماسواها ما لمؤلفها من المزيّة كتبها بحمد الله مسودتها الأصلية و نسختها اللتي بخطه الأوليّة. تمّ هذا الكتاب بعون الله الملك الوهاب في يوم الخميس ثامن من شهر ربيع الأوّل سنة ستّ و ستين بعد الألف من هجرة النبوة - صلوات الله عليه - أنا أقلّ العباد، الحقيّر الفقير الجاني المذنب العاصي، محمّد قاسم بن أحمد الطبرستاني [بلدة من بلاد المشهور بالبارفروش] نقل من خطّ السيّد الزكيّ، أفضل المتقدّمين و المتأخّرين، مير محمّد باقر الداماد الحسيني - نور الله مرقده و نور ضريحه - و كان مسكني و منامي في ذلك الزمان في مدرسة الشيخ المغفور المبرور شيخ لطف الله الميسيّ العاملي. ن: - و كتب مصنفه... داعياً.

النُزعة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم و الاعتصام بالعزیز العليم^١

ربّ لا أثق إلّا بك و لا أكل إلّا عليك و لا أرى في الوجود إلّا نور وجهك؛
فأدركني بفيض فضلك و اهدني سبيلاً إلى جناب قدسك و لا تجعل للشيطان على
قلبي دليلاً و لا للباطل إلى سرّي سبيلاً.
و صلّ و سلّم على أفضل الوسائل إليك، محمّد، أكرم المرسلين و آله أفاضل
المعصومين ما دارت السموات على الأرضين.

الفرعة الثانية

من المساق الأول من كتاب الصراط المستقيم في أنحاء الحدوث الزماني
و تحقيق القول فيها و ما يترتب على الفحص عنها و كشف غطاء الخفاء عن
مُخَيّا الحقّ في غوامض حكمية ترتبط بمسائل الحركة و
تلتصق بالمباحث الزمانية

١. س، ن: - و الاعتصام بالعزیز العليم.

فصل

في أنواع الحدوث الزماني و تحقيق ما عليه الأمر فيها و
ما يُنَاط^١ [٣٦٨] بالفحص عنها على سبيل قول تحصيلي

إشارة

لعلّ النظر التحقيقي لا يسع إلّا أن نقول على سياق ما قاله الشيخ في الشفاء و غيره:
إنّ وجود الشيء الواحد الزماني أو عدمه:

[الف.] إمّا أن يكون دفعياً بأن يحصل أو يعدم دفعةً في آنٍ يختصّ به؛ فإن
استمرّ كان ذلك الآن أوّلَ آتاتٍ حصول الوجود أو العدم؛ وإن لم يبق كالأمور
الآتية كان مجرّد ذلك الآن لا غير ظرف الحصول.

[ب.] و إمّا أن يكون تدريجياً بأن يكون الشيء الوجداني له هويّة اتّصالية
لا يمكن أن يتحصّل إلّا في زمان واحد متّصل على سبيل الانطباق عليه؛ و يعبر
عن ذلك بالحصول على سبيل التدريج؛ و لا يلزم أن يكون حصول ذلك الشيء

حصول أشياء كثيرة في أجزاء ذلك الزمان؛ لأنه من حيث هويته ليس بملتئم عن أشياء كثيرة، بل^١ هو شيء واحد من شأنه قبول القسمة إلى أجزاء؛ فهو قبل عروض القسمة ليس إلا شيئاً واحداً منطبقاً على زمان واحد ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد هو فيه؛ لأن وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان أو حد من حدوده، بل واجب أن يحصل مقارناً لجميع ذلك الزمان؛ وأما بعد عروض القسمة فيكون حصول أجزائه في أجزاء ذلك الزمان شيئاً بعد شيء؛ فهذا الحاصل - أعني ما يكون له حصول واحد تدريجي - لا يكون له أن ابتداء الحصول، بل ظرف حصوله إنما هو الزمان لا طرفه.

[ج.] وإما أن يكون زمانياً بأن يكون حصول الوجود أو العدم في نفس الزمان لا في طرفه ولا فيه على سبيل الانطباق عليه؛ إذ لا يكون للشيء الحاصل هوية اتصالية ينطبق على الزمان، بل إنما يختص حصوله بذلك الزمان على معنى أن لا يمكن أن يوجد أو يفرض في ذلك الزمان آن إلا ويكون ذلك الشيء حاصلاً فيه ولا يكون لذلك الحاصل آن أول الحصول أصلاً لا طرف ذلك الزمان ولا آن آخر فيه.

و^٢ تقرير القول كأنه على أسلوب تحصيلي قد اضمحل به ما استشكله مثير فتنة التشكيك من الشكوك في الملخص وفي شرحه للإشارات.

شك وهمي وفحص حكيم

كأنك متوهم أن وجود الشيء أو^٣ عدمه بتمامه إما أن يحصل يسيراً يسيراً؛ فيكون في زمان على وجه الانطباق عليه والانقسام إلى الأجزاء حسب انقسامه أو دفعة

واحدة؛ فيكون في آن قطعاً و^١ هو آن أول الحصول.

و كذلك تقول: إما أن يحصل بتمامه دفعةً واحدة؛ فيكون في آن هو آن أول الحصول ضرورةً أو لا بل قليلاً قليلاً؛ فيكون لا محالة في زمانٍ ينطبق هو عليه؛ فكيف يتصور^٢ هناك الواسطة؟!

فيقال لك: الموجود أو المعدوم دفعةً بمعنى الذي يحصل في آن واحدٍ يختصّ به ابتداءً وجود الشيء أو عدمه بتمامه ليس لازماً لمقابل الذي يوجد يسيراً يسيراً أو يعدم يسيراً يسيراً، بل هو أخصّ صدقاً و تحققاً ممّا هو المقابل له^٣؛ والمقابل هو الذي ليس يذهب إلى الوجود أو العدم أو الاستحالة أو غير ذلك يسيراً يسيراً؛ وهذا يصدق على ما يحصل وجوده بتمامه دفعةً واحدةً في آنٍ ما سواء استمرّ زماناً ما أو لم يبق بعد ذلك الآن أصلاً أو يحصل عدمه بتمامه دفعةً واحدةً في آنٍ ما و على ما يحصل وجوده بتمامه في زمانٍ ما بأن يكون في جميع ذلك الزمان موجوداً على معنى أنّه في كلّ جزء من أجزاء ذلك الزمان وفي كلّ آنٍ من الآتات المفروضة فيه موجود بتمامه و يكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان وليس بزمانٍ معدوماً أو ما يقع عدمه بتمامه في زمانٍ ما بأن يكون في كلّ جزء من أجزاء ذلك الزمان وفي كلّ آنٍ من الآتات المفروضة فيه معدوماً و يكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان و ليس بزمانٍ موجوداً. [٣٦٩]

فهذا الوجه الأخير ليس يوجد فيه الشيء أو يعدم قليلاً قليلاً و الأول أيضاً كذلك و هو الذي يكون وجوده أو عدمه في آنٍ لكن هذا الوجه يباين ذلك الوجه الأول بأنّ ذاك قد فرض فيه الحكم في الآن الذي هو نهاية الزمان بالذات كالحكم في جميع ذلك الزمان إذا كان للحكم استمرارٌ و في هذا قد فرض الحكم

١. ن: - و.

٢. ن: هو عليه فلا يتصور.

٣. س، ق: - له.

في ذلك الآن مخالفاً للحكم في ذلك الزمان من غير أن يوضع آن بعد ذلك الآن لابتداء المخالفة وإلا لوقعت مشافعة بين آناتٍ و لكان ذلك الآن هو الطرف بالذات.

و ليس كلامنا الآن في أن هذا الوجه الثاني يصح وجوده أو لا يصح؛ فإننا لانتكلم فيه من حيث يصدق^١ بوجوده؛ بل إنما نلحظه من حيث يحمل عليه سلبٌ ما - أعني أنه ليس يوجد أو يعدم قليلاً قليلاً - وله في ذلك شريك؛ فذلك^٢ الشريك أخص من هذا السلب والأخص لا يلزم الأعم؛ وليس يجب أن يكون الشيء من حيث يتصور موضوعاً أو محمولاً بحيث يصدق بتحقيقه أو لا يصدق؛ و قد علم هذا في صناعة المنطق. فإذن قولنا: «ليس يوجد أو يعدم يسيراً يسيراً» الذي هو مقابل قولنا: «يوجد أو يعدم يسيراً يسيراً»^٣ أعم من قولنا: «يوجد أو يعدم دفعةً» بمعنى أنه يكون حاله ذلك في آنٍ مبتدأ و كذلك مقابل «ما يوجد أو يعدم دفعةً» هو «ما لا يوجد دفعةً» أي لا يوجد في آنٍ مبتدأ أو لا يعدم كذلك و ليس يلزمه لا محالة «أنه يوجد أو يعدم قليلاً قليلاً» بل قد يصدق معه الذي بحسب الوجه المذكور؛ فليس قولك: «إمّا أن يكون يسيراً يسيراً أو يكون دفعةً في آنٍ مبتدأ» أو قولك: «إمّا أن يكون دفعةً أو يكون قليلاً قليلاً»^٤ صادقاً صدق المنفصل المحيط بطرفي النقيض أو المحيط بشيءٍ و ما يلزم نقيضه. فقد تبينت الوساطة؛ فاعتزل الوهم تتعرفها.

تبيان

سبيل البرهان على تثليث القسمة و تحقق^٥ هذه الوساطة على سياق ما في الشفاء

٣. ن: - الذي هو مقابل ... يسيراً.

٢. ن: فذاك.

١. س: تصدق.

٥. ق: تحقيق.

٤. ن: دفعة أو قليلاً.

هو أن ننظر^١ هل الآن المشترك بين زمانين في أحدهما الأمر بحالٍ وفي الآخر بحالٍ أخرى قد يخلو الأمر فيه عن الحالين جميعاً أو يكون فيه على إحدى الحالين دون الأخرى؛ ومن المعلوم أن الأمرين اللذين هما في قوة المتناقضين أو المتقابلين تقابلَ العدمِ والملَكَةِ يمتنع خلوّ الشيء أو الموضوع القابل عنهما جميعاً في ذلك الآن.

ثمّ من الأمور ما يحصل في آنٍ ثمّ يتشابه حاله في أيّ آنٍ فرض في زمان وجوده ولا يحتاج في أن يكون إلى أن يطابق مدّةً، كالعماسّة والتربيع وغير ذلك من الهيئات القارّة المتشابهة الحال في كلّ آنٍ من زمان وجودها؛ وما كان كذلك فالشيء في ذلك الآن الذي هو الفصل المشترك موصوف به.

و منها ما يقع وجوده في الزمان الثاني وحده و الآن الفاصل بينهما لا يحتمله كالحركة التي لا تشابه^٢ حالها في آنات زمان وجودها، بل يتجدّد بحسبها^٣ في كلّ آنٍ قُربٌ جديدٌ إلى الغاية و بُعدٌ عن المبدأ وهي إنّما تحصل بعد الآن الذي هو الفصل المشترك؛ أي^٤ في جميع الزمان الذي هو بعده وفي جميع آناته؛ وكذلك ما لا يقع إلّا بالحركة، كاللامماسّة التي هي المفارقة بعد المماسّة؛ فلمثل هذه الأمور لا يكون أوّل آنات التحقيق^٥ وإلّا فإنّما أن يتّصل ذلك الآن بالذي هو الفصل المشترك؛ فيلزم تشافع الآنات أو يتخلّل بينهما زمانٌ؛ فيلزم خلوّ الشيء في ذلك الزمان عن الحركة والسكون واللامماسّة واللامماسّة مثلاً.

وبالجملة: الحركة التوسّطية موجودة قطعاً ولا تحصل في الآن الذي هو طرف زمان الحركة القطعية؛ لأنّه آخر آنات السكون. وأيضاً: هو منطبق على طرف المسافة الذي هو مبدأها؛ فكيف يصدق أنّ

٣. ن: - بحسبها.

٢. ق: يتشابه.

١. ق: تنظر.

٥. ق: التحقيق.

٤. ن: - أي.

المتحرك بحسب وقوعه فيه متوسط بين مبدأ المسافة ومنتهاها؟! وبعد ذلك الآن لا يخلو عنها أن من آتات زمان الحركة و لا جزء من أجزائه؛ و لا يمكن أن يتلو ذلك الآن أن آخر؛ فيقع بين الآتات مشافعة؛ فإذاً هي موجودة في زمانٍ ما^١ وفي كلّ آنٍ من آتاته و ليس لها أن ابتداء الحصول و كذلك حال ما لا يتمّ حصوله إلا بالحركة التوسّطية و لا يستدعي قدراً معيّناً من الحركة القطعية أصلاً، بل يكفي فيه تحقّق حركةٍ ما على أيّ قدرٍ كان.

و أيضاً؛ ما يختصّ وجوده بأنٍ فقط كالأمور الآتية الوجود إنّما يعدم في جميع الزمان الذي طرفه آن الوجود و في جميع الآتات بعد ذلك الآن^٢ و لا يكون هناك آن مبتدأ يختصّ به أوّل وقوع العدم.

تنبيه

أوّل الأقسام - أعني الحصول الدفعي - و هو الحصول دفعةً في آنٍ هو طرف للزمان و فصل مشترك بين حاشيتيه لا يقع إلا في الحوادث الزمانية؛ فإنّ القديم الزماني لا يبتدأ وجوده في آنٍ، بل إنّما يكون حادثاً دهرياً يُخرجه مُبدِعه من العدم الصرف الواقع في الخارج إلى الوجود من دون أن يتحقّق هناك أنّ يكون طرفاً لزمانٍ على ما قد استبان لديك من قبل؛ و أمّا الأخيران - أعني الحصول يسيراً يسيراً في زمان على سبيل الانطباق عليه و هو الحصول التدريجي و الحصول في نفس الزمان لا على التطابق و هو الحصول الزماني - فكما يكونان في الحوادث الزمانية كالحركات القطعية الحادثة زماناً و مقاديرها من الأزمنة و الحركات التوسّطية الراسمة لتلك الحركات و الآتات السيّالة الراسمة لتلك

الأزمنة فقد يكونان للقديم الزماني أيضاً كالحركة القطعية للفلك الأقصى و الزمان الذي هي محلّه و الحركة التوسّطية لذلك الفلك و الآن السيّال الذي هو منطبق عليها.

توضيح

فإذن الحادث الزماني ليس ما يكون له أوّل آتات الوجود، بل هو ما يكون زمان وجوده مسبقاً بزمان عدمه أو آن وجوده^١ طرفاً لزمان عدمه السابق سواء كان طرفاً لزمان عدمه اللاحق أيضاً؛ فيكون فصلاً مشتركاً بين زمانى عدميه السابق و اللاحق أو كان طرفاً لزمان وجوده البقائي؛ فالحادث الزماني يكون على ثلاثة أضرب:

[الف.] ضرب منه يوجد عن العلة دفعةً في آنٍ ما من الآتات و يكون وجود هذا الحادث^٢ أو أوّل حدوثه لا محالة منطبقاً على ذلك الآن.

[ب.] و ضرب منه يوجد عن العلة في مجموع زمان معيّن على نحو الانطباق عليه بحيث يفرض بإزاء كلّ جزء من الزمان جزء في ذلك الحادث؛ فيكون تحصيل كلّ بعضٍ من أبعاض ذلك الحادث في بعض معيّن من أبعاض ذلك الزمان.

[ج.] و ضرب منه يوجد مجموعه في جميع أجزاء زمانٍ ما لا على نحو الانطباق عليه، بل بأن يوجد جميع ذلك الحادث في كلّ جزءٍ فرض من أجزاء ذلك الزمان.

و أمّا الحادث الدهري فيفيض بتمامه عن العلة مرّةً واحدةً ولكن لا في زمانٍ و

٢. ن: - و يكون وجود هذا الحادث.

١. ن: - مسبقاً بزمان عدمه أو آن وجوده.

لا في آنٍ ما من الآتات وهو يشارك الحادث الذاتي في ذلك المعنى و يباينه من حيث إنَّ وجوده يكون مسبقاً بعدمه في الخارج؛ فيحدث بتمامه عن العلة مرةً واحدةً و يقع في الدهر الذي ليس فيه امتداد و لا مقابله؛ و الحادث الذاتي لو لم يكن حادثاً دهرياً على ما اخترعه المتهوِّسون بالقدَم لا يكون كذلك، بل يكون موجوداً دائماً دواماً دهرياً لكن لا دواماً ذاتياً، بل بتأثير العلة و إفاضة الموجد على الدوام.

استقراء

يندرج في النوع الأوّل الأمور الآنية كالوصلات إلى حدود المسافة و الوصول إلى ما إليه الحركة و الكون و التربيع و التماسّ و السكون [٣٧٠] و انطباق إحدى الدائرتين على الأخرى و أحد الخطّين على الآخر و كلّ ما يكون له آن ابتداء الحدوث ثمّ يستمرّ وجوده زماناً.

و تقع في النوع الثاني الحركات القطعية و مقاديرها المنطبقة هي عليها من الأزمنة [٣٧١] الحادث ارتسامها في الأذهان و ما يتّبع الحركات من الهيئات الغير القارّة^١ كالأصوات و أمثالها.

و يدخل في النوع الثالث الحركات التوسّطية و حدوث الزاوية بالحركة كزاوية المسامطة الحادثة بين خطّين متوازيين يتحرّك أحدهما عن المسامطة إلى الموازاة و افتراق أحد الخطّين المنطبق أحدهما على الآخر عنه أو تقاطعهما بالحركة و اللاوصول و اللامماسّة و الفساد و بالجملة كلّ ما لا يتمّ إلّا بالحركة لا بالانطباق عليها و عدم الأمور الآنية الحصول و عدم الآن، بل الأعدام الطارئة للحوادث

مطلقاً بعد آخر آتات وجودها. [٣٧٢]

ولو استقرت وجدت جزئيات تكاد لا تنحصر^١.

تذكير

فإذن قد انكشف لك ما أسلفناه من حلّ الشكّ للمتوهمين في أمر عدم الآن و أنّه يلزم أن يكون تدريجياً أو يستوجب مشافعةً بين الآتات؛ فكأنّه قد بان أن الآن إنما يُعدم في جميع الزمان الذي بعده وفي كلّ جزء و حدّ منه لا في آنٍ يليه؛ فإنّ فنائه^٢ ليس إلاّ بعبور زمانٍ ما غير متعيّن الامتداد.

و اعتبر الحكم من النقطة؛ فما أشبه أمر الآن بأمرها؛ فكما أن النقطة موجودة طرفاً للخطّ و ليست موجودة في نفس الخطّ و ليس يتلوها نقطة يبتدأ منها عدها.

فالحكم بأنّ النقطة موجودة هناك صادق على طرف الخطّ و ليس بصادقٍ على نفس الخطّ المتّصل؛ و الحكم بأنّها ليست بموجودةٍ هناك صادق على نفس الخطّ و ليس بصادقٍ على طرفه؛ و لا يلزم من ذلك أن يكون للخطّ طرف آخر غير تلك النقطة يصدق عليه الحكم بأنّها ليست بموجودةٍ هناك؛ فكذا في الآن بالنسبة إلى الزمان.

عقدة و تعقيد

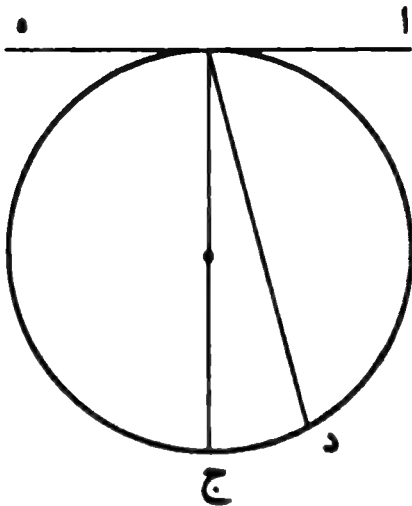
أسمعت ما يُعدّ من عويصات الشكوك و مُستصعبات الأوهام أنّه قد برهن أقليدس الصوري في خامس عشر المقالة الثالثة^٣ من أصول الهندسة على أن الزاوية

٣. ن: الثانية.

٢. ق، ن: فناه.

١. ن: لا تكاد تنحصر.

الحادثة من الدائرة والخطّ المماسّ لها أحدّ من كلّ زاوية حادّة مستقيمة الخطّين؟ فلامحالة تكون^١ الزاوية الحادثة من قطر الدائرة ومقرّها أعظم من جميع الزوايا الحادّة المستقيمة الخطّين لما بيّنه أقليدس في ذلك الشكل أيضاً ولأنّها تتمّ الزاوية الأولى من قائمة؛ إذ الخطّ الخارج من نقطة التماسّ إلى مركز الدائرة عمود على الخطّ المماسّ، كما برهن عليه في هذه المقالة؛ ويلزم من ذلك أنّه إذا حرّك القطر من طرف المركز أدنى حركة مع ثبات نقطة التماسّ تصير الزاوية الحادثة من القطر والدائرة بعد الحركة أعظم من قائمة من غير أن تصير مثل القائمة؛ لأنّ أيّ قدرٍ يتحرّك القطر ينضاف إلى تلك الزاوية زاوية مستقيمة الخطّين وهي أعظم من الزاوية الحاصلة من الدائرة والخطّ المماسّ التي كانت متّمة للزاوية الحاصلة من الدائرة والقطر من قائمة؛ فيكون مجموعهما أعظم من قائمة؛ فيلزم أن يصير المقدار الصغير بالحركة أعظم من المقدار الكبير من غير أن يصير مساوياً له؛ وهذا هو الطفرة.



و يلوح الأمر من النظر في دائرة «ب ج د» على قطر «ب ج» والخطّ المماسّ لها «ا ب ه» وخطّ «ب د» منطبقاً تارةً على قطر «ب ج» و مفترقاً عنه أخرى بالحركة من جانب المركز مع ثبات طرفه المنطبق على «ب» نقطة التماسّ و بقاء قطر «ب ج» على ما كان.

ثمّ هل أضعيت إلى الذي [٣٧٣] يقول وهو ممّن قد^٢ يستطيل [٣٧٢] على أهل صقع التحصيل: «و هذا الإشكال ممّا لم يصل إلينا من أحد من الفضلاء و

الأذكياء حلُّه.

وأقول: قد تحقّق عند المحقّقين أنّ الزاوية من الكيفيات المختصّة بالكمّيات و ليس كمّاً بالذات، بل الكمّ بالذات هو السطح الذي هو معروض الزاوية؛ ولا شكّ أنّ السطح الصغير في هذه الصورة لا يصير أعظم من الكبير إلّا بعد أن يساويه؛ و أمّا الزاوية القائمة فكيفية مخصوصة لا توجد في هذه الحركة، كما أنّه لا توجد الصفرة في الحركة من الفستقية إلى السواد و لا البياض؛ و في الطعوم لا توجد في الحركة من الحموضة إلى الحلاوة المرارة.

و الحاصل: أنّ الطفرة إنّما تلزم لو كان المقدار الأصغر قد زاد على المقدار الأكبر من غير أن يساويه؛ و المقدار هو السطح و هو لا يزيد على السطح الأعظم منه إلّا بعد أن يساويه؛ و أمّا الزاوية فليست مقداراً بالذات، بل هي من الكيفيات العارضة للسطح؛ و لا يلزم تحقّق جميع الكيفيات في جميع الحركات الكيفية.»

و لا يستشعر أنّ الكيفيات المختصّة بالكمّيات تتّصف^١ بالمساواة و المفاوطة حسب اتّصاف الكمّيات التي هي^٢ محالّها. نعم لا يكون ذلك لها^٣ بالذات؛ فاختلافها بالعظم و الصغر أو مساواتها يستلزم اختلاف كمّيات هي معروضاتها أو مساواتها و بالعكس، بل هو ذلك بعينه منسوباً إليها بالعرض لعلاقة المقارنة؛ فكما أنّ السطح الناقص عن آخر لا يزيد عليه بالحركة و التدرّج إلّا بعد المساواة - كما استيقنه - فكذلك الكيفية المختصّة به الموصوفة بالمساواة و المفاوطة بالعرض و التبعية لا تزيد على كيفية أخرى ناقصة عنها^٤ إلّا بعد البلوغ إلى مساواتها؛ و الكمّية و الكيفية المتكّمة بالعرض سبيلهما في ذلك واحد.

ثمّ أليس السطح المتوسط بين السطحين المعروضين لهيئتي^٥ الحدّة و الانفراج

٣. ن: لها ذلك.

٢. ق: - هي.

١. ق: يتصف.

٥. ن: لهيئة.

٤. ن: - عنها.

هو السطح المعروض لهيئة القائمة؟! فإذا يبلغ السطح الواقع في الدائرة إلى مساواة سطح القائمة هل يعرَى عن إحاطة الخطّين الغير المفارقين إيّاه ولا يكاد يتوهّمه ذو غريزة العقل أصلاً أو لم يعر؟ فيلزم أن تعرضه الهيئة التي هي القائمة قطعاً وهو ممتنع هناك؛ فالذهاب إلى الكيفية لا يُنجي، بل لا يُجدي أصلاً على أن الرياضيين يجعلون الزاوية من مقولة الكمّ والإشكال عليهم و الصفرة غير متوسطة بين الفستقية والسواد ولا واقعة في مسلك الانتقال من البياض إلى السواد من طريق الفستقية؛ فإنّ لذلك الانتقال مسالك شتّى وفي كلّ متوسّطات وفي السلوك إنّما يجب البلوغ إلى المتوسط لا غير؛ فلا يقاس عليها حال القائمة المتوسطة بين الحادّة والمنفرجة.

تنوير وحلّ

أليس من المستبين لديك أنّ الطفرة إنّما هي تركّ حدٍّ من حدود ما فيه الحركة و نيل حدٍّ آخر منها بالحركة التدريجية من دون البلوغ إلى حدٍّ يتوسّطهما^١؛ فإذا انضمّ إلى مقدارٍ ما مقدار انضماماً تدريجياً من غير أن ينضمّ إليه أولاً ما هو أقلّ من ذلك المقدار كانت^٢ هناك طفرة؛ وأمّا إذا فارق الشيء مقداراً و نال مقداراً آخر عظيماً لاعلى سبيل التدرّج فلا يلزمه أن يكون ذلك من بعد البلوغ إلى ما هو أقلّ منه؛ فإنّه إنّما يرجع إلى انعدام فرد من المقدار و حدوث فرد آخر عظيم من كتم العدم ابتدئاً؛ وهو لا يستوجب أن يكون ذلك مسبوقاً بحدوث ما هو أصغر منه؟! من

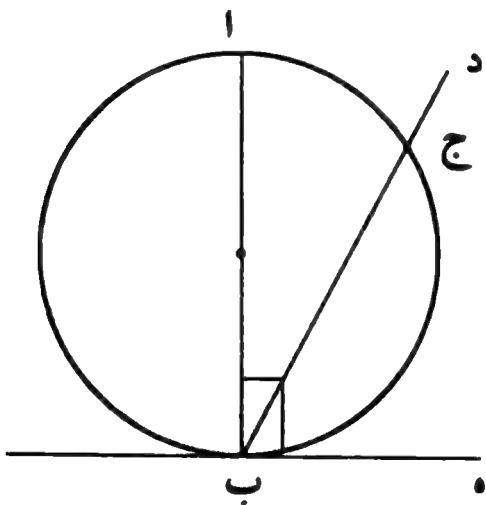
و أما استبان لك ممّا تأسّس أنّه إذا تحرّك خطّ عن الانطباق على خطّ آخر مع

ثبات انطباق^١ أحد طرفيه على أحد طرفي ذلك الآخر تحدث بينهما زاوية لا على التدرج، بل حدوثاً زمانياً في نفس مجموع الزمان الذي هو بعد آخر آتات الانطباق ولا يكون لها أن أول الحدث؟!!

فإذن قد انكشف عليك أن زاوية القطر والمحيط ليست تتعاضد على التدرج إلى أن تصبح منفرجة، بل تحدث المنفرجة في جميع زمان حركة القطر مرةً واحدةً لا على أن يختصّ ابتداء حدوثها بآن؛ إذ الحادثة المستقيمة الخطّين الحادثة بين القطر المتحرك والقطر المفروض ثابتاً تحدث كذلك و تنضمّ إلى زاوية القطر والمحيط انضماماً لا على التدرج، بل مرةً واحدةً في نفس ذلك الزمان وكلّ آن مفروض فيه؛ فلا طفرة في تلك الأعظمية الحادثة مع الحركة التوسّطية للقطر وبسببها؛ فإنّها تتوقّف في تحقّقها على تحقّق حركةٍ ما قطعيةً لا بأن تنطبق على قدرٍ ما منها أصلاً؛ فإذا قد تحقّق الأمر سواء كانت الزاوية من الكمّيات أو من الكيفيات المختصّة بها؛ فليتحقّق^٢.

تشكيك وحسم

ولعلّك تعود فتقول: زاوية «ا ب ج» الحاصلة من القطر و «ب ج د» المقاطع للدائرة أصغر من زاوية القطر والمحيط لوقوع أحد ضلعيها وهو «ب ج د» بين ضلع «ا ب» المشترك بينهما وبين قوس «ب ج» الضلع الآخر لزاوية القطر والمحيط.



فإذا فرضنا حركة «ب ج د» مع ثبات نقطة «ب»

٢. ن: فليتحقّق.

١. ن: - انطباق.

منه منطبقاً على نقطة التماس إلى جهة «ج ب» إلى أن ينطبق على «ب هـ» الخطّ المماسّ تقرب نقطة «ج» موضع تقاطع خطّ «ب ج د» و الدائرة شيئاً فشيئاً إلى نقطة «ب» محلّ تماسّ الدائرة و خطّ «هـ ب» إلى أن تبدّل إلى نقطة التماسّ و تنطبق على «ب»؛ فتعظم زاوية «ا ب ج» يسيراً يسيراً إلى أن تصير قائمة من دون البلوغ إلى مساواة زاوية القطر و المحيط؛ فإنّ «ب ج د» مادام مقاطعاً للدائرة تكون تلك الزاوية أصغر من هذه [٣٧٥] وإذا انتقل من التقاطع إلى التماسّ صارت هي أعظم منها؛ فقد صار الأصغر من مقدار أعظم منه بالتدرّج على سبيل الانطباق على الحركة القطعية من غير أن يساويه.

ثمّ إنّ زاوية «هـ ب ج» زاوية تماسّ خطّ «هـ ب» و الدائرة و إن كانت أحدّ من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطّين لكنّها من المقادير القابلة للانقسام إلى غير النهاية و إن لم يمكن انقسامها بوقوع خطّ مستقيم بين ضلعيها و حين انتقال خطّ «ب ج د» من مقاطعة الدائرة إلى مماسّتها تنضاف زاوية التماسّ القابلة للانقسام إلى غير النهاية إلى زاوية «ا ب ج» دفعةً واحدةً من دون أن ينضاف إليها أوّلاً بعضٌ من تلك الزاوية مع أنّ ذلك الانضيايف واقع على حدّ من حدود الحركة القطعية لخطّ «ب ج د» و إنّما يتحصّل على التدرّج.

فيقال لك: أليس زاوية القطر و المحيط لها اعتباران: اعتبار أنّها سطح و اعتبار أنّها أحيطت بمستقيم و مستدير و هي إنّما تقع في طريق تلك الحركة بالاعتبار الأوّل فقط دون الاعتبار الثاني؛ و ذلك لأنّ شيئاً من الزوايا المستقيمة الخطّين لا يمكن أن تساوي زاوية مختلفة الضلعين و كذلك العكس؛ فإنّه إذا طبّق الضلع المستقيم من المستقيمة الضلعين على المستقيم من مختلفتهما؛ فإمّا أن يقع

المستقيم الآخر بين المختلفين أو خارجاً عنهما؛ إذ لا يمكن أن ينطبق المستقيم على المستدير؛ فلا تنطبق المستقيمة الضلعين إلى ما هي مختلفتهما^١.

و بالجملة: تختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين باستقامتهما معاً و كون أحدهما مستقيماً و الآخر مستديراً لكون المستقيم و المستدير مختلفين بالمهية النوعية و شيء من أفراد أحد المقدارين المختلفين بالمهية لا يقع في طريق الحركة في الآخر؛ فالمتزايد بحسب المقدار الخطي بالحركة مثلاً لا يساوي في شيء من المراتب مقداراً ما سطحياً و لا بالعكس؛ و كذلك المتزايد في السطح بالحركة لا يبلغ في شيء من حدود الحركة إلى مساواة جسم ما و لا العكس؛ فكل فرد من أحد نوعي الزاويتين إذا تحرك ضلعه و صار أكبر إنما يبلغ بالتدرج إلى مساواة جميع الأفراد المتوسطة في القدر بين المبدأ و المنتهى من ذلك النوع و هي التي تكون واقعة في مسلك تلك الحركة و لا يمكن أن يبلغ إلى مساواة شيء من أفراد النوع الآخر و لا تكون تلك الأفراد واقعة في مسلك تلك الحركة و لا متوسطة بين المبدأ و المنتهى.

فإذن ليس يلزم مساواة الزاوية التي هي مستقيمة ضلعي «ا ب»، «ب ج» من حيث إحاطة المستقيمين بها في شيء من مراتب التدرج لزاوية القطر و المحيط من حيث إحاطة مستقيم و مستدير بها. نعم يلزم مساواتها لها من حيث كونهما سطحين مع عزل النظر عن ملاحظة الحيثية؛ و كذلك زاوية التماس من خارج الدائرة إنما تنضاف إلى زاوية «ا ب ج» المستقيمة الضلعين دفعةً واحدةً من حيث إنها محاطة بمحيط الدائرة و المستقيم المماس لها؛ و أما سطحها مع قطع النظر عن تلك الحيثية فإنما ينضم إلى سطح هذه شيئاً فشيئاً؛ إذ كلما تقرب نقطة التقاطع إلى

نقطة التماس ينضم شيء من ذلك السطح إلى هذا السطح و هكذا إلى أن ينتفى التقاطع؛^١ فتتضم زاوية التماس المحاطة بالمختلفين من تلك الحيثية إلى تلك المستقيمة الضلعين دفعة؛ فتصير تلك أعظم من زاوية القطر و المحيط الغير الواقعة من تلك الحيثية في مسافة الحركة؛ و لا حرج^٢ في ارتكابه؛ فليتدبر.

تذكّار

و من جملة ما تنحلّ عقدة الاعضال فيه بما تأسس لديك أمر منطقة البروج باعتبار طلوع نصفها^٣ في أفقٍ يساوي عرضه تمام الميل الكلّي؛ فإنّ قطب منطقة البروج هناك ينطبق في كلّ دورة من معدّل النهار على قطب الأفق مرّة واحدة؛ فتطبق^٤ أيضاً^٥ منطقة البروج على الأفق لامحالة؛ فإذا افترق قطب منطقة البروج عن قطب الأفق بحركة المعدّل تفرق لامحالة منطقة البروج عن الأفق دفعةً و تتقاطعان^٦؛ فيطلع نصفها عن الأفق دفعةً لا في زمان و يغرب نصفها الآخر؛ و ليس للنصف الطالع مطالع من معدّل النهار و لا للنصف الغارب مغارب، بل إنّما يكون طلوع ذاك و غروب ذا مع نقطة من المعدّل. ثمّ يطلع النصف الغارب مع تمام دور معدّل النهار.

و يضمحلّ ما يستشكل فيه بأنّ الطلوع و الغروب لا يكون إلاّ بالحركة و هي لا تكون إلاّ في زمان؛ فيستدعي طلوع قوسٍ ما من المعدّل هي المطالع و غروب قوسٍ ما هي المغارب.

و لو ارتكب و قيل: إنّ طلوع النصف أو غروبه على سبيل التدرّج حتّى يكون

٢. س، ق: جرح.

٥. ن: أيضاً.

١. ن: - و هكذا إلى أن ينتفى التقاطع.

٤. ق: فينطبق.

٣. ن: نصفها.

٦. ق: يتقاطعان.

في زمانٍ لزم تقاطع العظيمتين لا على التناصف؛ فما أسهل لك أن تتعرفه من بعد ما تلي عليك و منها أمر حدوث زاوية المسامطة في برهان المسامطة على تناهي الأبعاد؛ وسيُتلى عليك، إن شاء الله تعالى.

تَقَمَّة

و ممّا يُستَمَّ بتأسيس تلك الأصول ما ذكره الشيخ في ^١ طبيعيات ^٢ الشفاء إيطالاً لشبهة الدخرجة؛ و ^٣ تحقيقه أن انطباق المستدير على المستقيم كمنطقة الكرة ^٤ المتدحرجة على سطحٍ مستوٍ حتّى تعود إلى وضعها على خطٍّ مستقيم فيه إنّما يمتنع دفعةً في آنٍ لا على سبيل التدرّج في زمان؛ وكذلك انطباق النقطة على الخطّ في الزمان غير ممتنع، كما إذا كان مخروط ينطبق برأسه على نقطة من طرف سطح؛ فأمر رتّه عليه؛ فالكرة إنّما تماسّ السطح المستوي و الخطّ بالنقطة لا غير في حال الثبات و السكون؛ فإذا تحرّكت ماسّت بالخطّ في زمان الحركة و لم يكن في زمان الحركة مماسّة على النقطة إلّا في الوهم؛ إذ لم يكن البتّة وقت بالفعل تماسّ فيه بالنقطة من دون تعمّل الوهم؛ لأنّ ذلك لا يتوهم إلّا مع توهم الآن و الآن لا وجود له بالفعل البتّة؛ و المسلّم هو أنّ الكرة لا تلقى السطح في آنٍ واحدٍ إلّا بنقطة؛ و ليس يلزم من ذلك أن تنتقل الحركة من نقطة إلى نقطة مجاورة لها و من آنٍ إلى آنٍ مجاورٍ له؛ فالتشافع بين النقط و بين الآنات ممتنع؛ و الملاقاة بالنقطة تزول في جميع زمان الحركة؛ و ^٥ كذلك أمر المخروط الممدود برأسه على خطّ.

و أمّا ما تشبّث به مُشير فتنة التشكيك [٣٧٦] في الملخص و المباحث المشرقية من

٣. ق: - و.

٢. ن: - طبيعيات.

١. س: - في.

٥. س: - و.

٤. س: لكرة.

أنّه إذا فرضت كُرّة ملاقية للسطح على نقطة ثمّ زالت الملاقاة عن تلك النقطة فقد حدث أمران:

[الف.] زوال الملاقاة^١

[ب.] وحصول اللاملاقاة.

فأما زوال الملاقاة فهو حركة؛ فلا جَرَمَ ليس له بداية يكون هو فيها حاصلًا؛ و
أما حصول اللاملاقاة فهو من جملة ما يحصل في الآن و يستمرّ في جميع الزمان
الذي بعده؛ فاللاملاقاة لها بداية هي حاصلة فيها؛ فالآن الذي حصلت فيه
اللاملاقاة إمّا أن يكون هو الآن الذي كانت فيه الملاقاة أو غيره؛ والأوّل باطل و
إلاّ اجتمعت الملاقاة و اللاملاقاة بالنقطة الواحدة في الآن الواحد، و على الثاني
فإمّا أن يكون بين آن الملاقاة و آن اللاملاقاة زمان أو لا يكون. فإن كان كانت
الكُرّة فيه ملاقية للنقطة الأولى؛ فتكون ساكنة و^٢ إن لم يتوسّطهما زمان فقد تتالي
آنان.

و أيضاً: الآن الذي هو أوّل زمان اللاملاقاة بتلك^٣ النقطة إمّا أن تكون الكُرّة فيه
ملاقية بنقطةٍ أخرى أو لا تكون. فإن لم تكن ملاقية بنقطةٍ أخرى لم تكن الكُرّة
ملاقية للسطح، هذا خلف؛ وإن كانت ملاقية له فإمّا أن تكون ملاقية بالنقطة الأولى
أو بنقطةٍ أخرى؛ والأوّل يستلزم كون الملاقاة بالنقطة الأولى غير زائلة؛ و على
الثاني فإمّا أن تكون بين تلك النقطة و بين النقطة الأولى واسطة أو لا تكون؛ فإن
كانت فيكون ملاقاة الكُرّة للسطح بذلك المتوسّط قبل الملاقاة بالنقطة الثانية؛
فلا تكون الملاقاة بالنقطة الثانية في أوّل زمان اللاملاقاة بالنقطة الأولى؛ و ذلك
خلف.

١. س: الملاقات.

٢. س، ق: و.

٣. س، ق: فتلك.

فإذن ليس بين النقطتين واسطة؛ فيلزم تتالي النقط؛ فمستبين الوهن^١ ممّا ظهر عليك؛ فعلى ما تعرّفت حصول اللاملاقة بالنقطة إنّما هو على النحو الثالث من أنحاء الحدوث و ليس يلزم أن يكون اللاملاقة لها آن أوّل الحصول، بل هي حاصلة في جميع الزمان الذي هو بعد آخر آتات الملاقة بتلك النقطة وفي أيّ آنٍ فرض فيه و ليس لها بداية آنية، بل كلّ آنٍ فرض في ذلك الزمان يكون بينه وبين آخر آتات الملاقة بالنقطة لا محالة زمان و تكون الكرة فيه ملاقية للسطح لا بالنقطة، بل بالخطّ الذي بإزاء ذلك الزمان^٢ ينفرد بحسب الوهم عن الخطّ الذي عليه تكون ملاقاتها له في مجموع زمان الحركة و هكذا إلى حيث يذهب الوهم؛ و ليس يمكنه لا محالة أن يبلغ إلى آنٍ يصحّ^٣ فيه ابتداء اللاملاقة بالنقطة؛ و اللاملاقة بالنقطة مع تحقّق الملاقة أعمّ من أن يكون هناك ملاقة بالخطّ أو بنقطةٍ أخرى؛ و على ذلك يقاس أمر رأس المخروط مع الخطّ.

فإذن قد صحّ ما أورده الشيخ أنّه إذا كان المسلّم هو أنّ الكرة تلاقي السطح بالنقطة في آنٍ و كان الخلاف في أنّ الحركات و الأزمنة غير مركّبة من أمور غير متجزّية و من آتاتٍ كالخلاف في المسافة و كان إنّما يلزم تجاوز النقط لو صحّ تجاوز الآتات كان استعمال ذلك في إثبات تتالي النقط كالمصادرة على المطلوب الأوّل و سقط التشكيك. [٣٧٧]

و ما أورده الشيخ أوّلاً من منع إمكانٍ تدحرج الكرة على السطح المستوي فمعناه لعلّ ضرورة امتناع التتالي تحيل ذلك كما أنّ ضرورة امتناع الخلأ ربّما تقسر الطبايع و تصدّها عن بعض مقتضياتها و تُمسك الأجسام في غير أحيائها. و بذلك ينحسم تشبّه مُشير فتنة التشكيك بحديث الانزلاق؛ و أمّا الذي اعتمد

هو عليه في حَسَم الشُّبهة من «أنَّ القول بالجزء الذي لا يتجزَّى يمنع من إمكان وجود الكُرَّة و الدائرة؛ فكيف يستدلُّ بوجود الكُرَّة و حركتها على وجود الجزء؟! و أيضاً الحركة لا يعقل وجودها مع القول بالجزء الذي لا يتجزَّى؛ فلا يمكن أن يستدلَّ بها عليه» فلا ثقة به؛ إذ ذلك الاستدلال عند أصحابه إنما هو على قانون الجدل بناء على مسلّمات الحكماء من وجود الكُرَّة و حركتها لا على سبيل البرهان.

ثمَّ بما تأسَّس من الأصول ينقضُّ جدار الوهم في شكوكٍ شتَّى إن استقريناها^١ كاد يفضي بنا إلى سلوك سبيل التطويل.^٢

فصل

في كيفية تلبّس المتحرّك في زمان الحركة بالمقولة التي فيها الحركة

و النظر في ما يظنُّ أنّه ليس للمتحرّك شيء^٣ من أفراد

المقولة مادامت الحركة؛ و تحقيق المعنى^٤ المحصّل من ذلك

و تعيين ما له منها مادامت هي

مدخل^٥

١. ق: استقريناها. ٢. إلى هنا تمّت مخطوطة «ق». ٣. ن: - شيء.

٤. ن: + المعنى.

٥. س: + بلغ مقابلة بحسب الجهد و الطاقة من نسخة الأصل بخطه؛ ن: + فرغ من كتابته ضحى يوم الأحد رابع عشر شوال سنة ١٠٧١.

الحواشي والتعليقات

[١] فيه نوع من براعة الاستهلال؛ فإنه سيحقق في المطالب - إن شاء الله تعالى^١ - أنّ الباري - تعالى - أعلى شأنًا من أن يوصف بالبقاء الزماني^٢ وإنّما هو محيط به؛ لأنّ وجوده - تعالى - لا يقع في شيء من الأزمنة، بل يحيط بها. قال الحكيم المحقق نصير الدين الطوسي في نقد المحصل: «التحقيق فيه أنّ البقاء مقارنة الوجود لأكثر من زمان واحد بعد الزمان الأوّل؛ وذلك لا يعقل في ما لا يكون زمانياً؛ واعتبر الحكم بكون الكلّ أعظم من جزئه؛ فإنّه لا يمكن أن يقال إنّّه واقع في زمان أو في جميع الأزمنة، كما لا يقال إنّّه واقع في مكان أو في جميع الأمكنة؛ وإذا كان الحكم كذلك فما يتوقّف عليه الحكم كالتصورات أولى بأن يكون كذلك وعلّة الزمان لا يكون زمانياً فكيف مبدأ الكلّ؛ فإذا اتّصافه بالبقاء نوع من التشبيه بالزمانيات. «منه دام ظلّه»^٣

[٢] العماء - بالفتح والمدّ - السحاب؛ والمراد بالموهوم إمّا عالم الإمكان وبالمعلوم حقيقة الواجب - تعالى شأنه - أو مدركات الوهم وبالمعلوم مدركات العقل؛ وفيه اقتباس لحديث أمير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد حين سأله عن الحقيقة. «منه دام ظلّه»^٤

[٣] أي الملة الإسلامية على طريق الاقتباس من قوله عليه السلام: «الإيمان يمان يمانى و

١. س، ن: - تعالى. ٣. س، ن: منه رحمه الله.

٢. س، ش: - الزماني.

٤. س، ن: منه رحمه الله.

الحكمة يمانية»^١. «منه مدّ ظلّه»^٢

[٤]. «الرّسل» و «النّجدة» الرّخاء و الخصب و الشدّة و الجذب؛^٣ و الضمير فيهما يحتمل الرجوع الى القوّة النظرية أو إلى^٤ المعضلة المذكورة. «منه سلّمه الله»^٥

[٥]. جمع^٦ «الخلّسة» - بالضمّ - تقول: «خلستُ الشيء و اختلستّه» إذا استلبته و يقال: الفرصة خلّسة؛^٧ و عند المحقّقين مرتبة من مراتب تجريد النفس عن البدن و شواغله و اتّصالها بعالم المجرّدات خلّسة و هذا هو المراد. «منه طال بقاؤه»^٨

[٦]. اقتباس من التكوير / ٢٤: ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾.

[٧]. «عمش» سست شدن بيناي چشم و آب ريختن چشم و افزون شدن.

[٨]. «نقه» كُند شدن در رفتار و در ادراك و مانده شدن و بد دل شدن.^٩

[٩]. النور / ٣٩.

[١٠]. أي مبتلية^{١٠}؛ يقال: «منوتُ الشيء و منيته» أي ابتليته.^{١١} «منه رحمه الله»^{١٢}

[١١]. «الصّبابة» - بالفتح - رقة الشوق و حرارته و «الصّبابة» - بالضمّ - هي البقيّة من

الشراب تبقى في أسفل الإناء.^{١٣} «منه سلّمه الله»^{١٤}

[١٢]. الحاقة / ٣.

[١٣]. الحاقة / ١٩.

[١٤]. يقال: «فلان^{١٥} كرّد القوم» أي صرفهم عن رأيهم و ردّهم عنه و «يكرّدهم»^{١٦}

بسيفه» أي يطردهم؛ كذا في^{١٧} النهاية^{١٨} ابن الأثير. «منه رحمه الله»^{١٩}

١. بحار الأنوار، ج ٦٠، ص ٢٣٢. ٢. س، ن: منه رحمه الله.

٣. قال ابن الأثير: «و الأحسن أن يكون المراد بالنّجدة الشدّة و الجذب و بالرّسل الرّخاء و الخصب.» النهاية، ج ٢،

ص ٢٢٣. ٤. ن: - إلى. ٥. س، ن: رحمه

٦. ن: - جمع. ٧. انظر: الصحاح، ج ٢، ص ٩٢٣ و النهاية، ج ٢، ص ٦١.

٨. س، ن: منه رحمه الله. ٩. س، ش: - عمش... بد دل شدن. ١٠. ش: - أي مبتلية؛ ن: مبتلاة.

١١. انظر: الصحاح، ج ٤، ص ٢٤٩٨. ١٢. ش: - رحمه الله.

١٣. انظر: الصحاح، ج ١، ص ١٦١ و النهاية، ج ٣، ص ٥. ١٤. س، ن: رحمه.

١٥. ن: - فلان. ١٦. س: يكردها. ١٧. ش: - كذا في.

١٨. النهاية، ج ٤، ص ١٦٢. ١٩. ش: - ابن الأثير منه رحمه الله؛ ن: - رحمه الله.

[١٥] يقال: «هام في الأمر يهيم» إذا تحير فيه؛ و «المهيمات» دقائق المسائل التي تُهيم الإنسان و تُحيرُه؛ و منه قول عكرمة: «كان عليّ أعلم الناس بالمهيمات» كذا في النهاية.^١ «منه رحمه الله»^٢

[١٦] «الزاملة» البعير الذي يُحمل عليه الطعام و المتاع، كأنها فاعلة من «الزَّمْل» الحمل و «الزَميل» العديل الذي جُمِله مع جَمَلِك على البعير و^٣ «زاملني» عادلني. كذا في النهاية.^٤ «منه رحمه الله»^٥

[١٧] «تصدّع السحاب صدعاً» أي تفرّق و تقطّع و «تصدّعت الأرض من النبات» أي تشقّقت. «منه رحمه الله»^٦

[١٨] الطارق / ١٢.

[١٩] حوزة الإسلام حدوده و نواحيه؛ و فلان مانع لحوزته^٧ [أي] لما في حيّزه؛ و الحوزة فعلة منه سمّيت بها الناحية.^٨ «منه رحمه الله»^٩

[٢٠] «رجل طمّاح» أي شره و «الطمّاح» إسم رجل من بني أسد [بعثوه إلى قيصر فَمَحَل بِأمرئ القيس عنده حتّى سُم] كذا في^{١٠} الصحاح.^{١١} «منه رحمه الله»^{١٢}

[٢١] الفجر / ١٤.

[٢٢] انظر: أوّلوجيا (الميمر الثاني)، صص ٤٤ - ٤١.

[٢٣] حليه الأولياء (لأبي نعيم)؛ شرح اصول الكافي، ج ٢، ص ١٧٩ و مشكوة الأنوار، ص ٢٥١ و ٤٣٩.

[٢٤] شرح اصول الكافي، ج ١، ص ١٧٩.

[٢٥] بحار الأنوار، ج ٤٠، ص ١٥٣؛ ج ٤٦، ص ١٣٥؛ ج ٦٤، ص ٣٢١؛ ج ٦٦، ص

١. النهاية، ج ٥، ص ٢٨٩. ٢. ش: - رحمه الله. ٣. س، ن: - و.
 ٤. النهاية، ج ٢، ص ٣١٣. ٥. ش، ن: - رحمه الله. ٦. ش، ن: - رحمه الله.
 ٧. ش: حوزته. ٨. النهاية، ج ١، ص ٤٦٠. ٩. ش: - رحمه الله؛ ن: - حوزة الإسلام... منه رحمه الله.
 ١٠. ش: - كذا في. ١١. الصحاح، ج ١، صص ٣٨٨ - ٣٨٩. ١٢. ش: - منه رحمه الله.

٢١٩: ج ٦٧، ص ١٤٢: ج ٨٤، ص ٣٠٤: شرح اصول الكافي، ج ٣، ص ١٧٣: ج ٦، ص ٢٣١: ج ٧، ص ٢٠٢: ج ٨، ص ١٦٨: ج ١٢، ص ١٨٩ و ٤٢٨: شرح مائة كلمة، ص ٥٢، ٥٤ و ٢١٩: غرر الحكم و درر الكلم، ص ٧٥٦٩: مطلوب كل طالب، ص ٣: المناقب (ابن شهر آشوب)، ج ١، ص ٣١٧: ج ٢، ص ٣٨ و منتهى المطلب، ج ٣، ص ٤٤.

[٢٦]. الاختصاص، ص ٢٤٥: بحار الأنوار، ج ١، ص ٦٥: عيون الحكم والمواعظ، ص ٣٧١ و

كتر العمال، ص ٢٨٦٥٧.

[٢٧]. الاستبصار، ج ٢، ص ٦٢: الانتصار، ص ٥٢: بحار الأنوار، ج ٧، ص ٣٢٢: ج ٦٧، ص

١٨٩، ١٩٠، ١٩٣، ٢٠٠، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٩: ج

٧٤، ص ١٧٨: ج ٨١، ص ٣٧٢، ٣٨١: ج ١١٠، ص ١٤٦: التوحيد، ص ٣٩٩: تهذيب

الأحكام، ج ٤، ص ١٤٢: رسائل المرتضى، ج ١، ص ١٢٠: ج ١٣، ص ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٣٦،

٢٣٩: روض الجنان، ص ٣٦٣: زبدة البيان، ص ٥٦٣: علل الشرايع، ج ٢، ص ٥٢٤: فقه الرضا،

صص ٣٧٩ - ٣٧٨: الكافي، ج ٢، ص ٨٤: مجمع الفائدة، ج ٣، ص ٣٢٠: ج ٥، ص ٢٤٩:

المحاسن، ج ١، ص ٢٦٠: مختلف الشيعة، ج ٣، ص ٣٤٣: الهداية، ص ٦٢ و...

[٢٨]. نهج البلاغة، حكمة ٨١.

[٢٩]. معراج نامه، صص ٩٥ - ٩٤.

[٣٠]. قال ابن الأثير في نهايته^١: «العِدَى» بالكسر الغرباء والأجانب والأعداء. فأما

بالضمّ فهم الأعداء خاصّة؛^٢ وفي كثير من نسخ كتب الحديث «أعدى عدواك» والعدوى

إسم من الأعداء كالرعوى والتقوى من الارعاء والالتقاء «منه رحمه الله»^٣

[٣١]. مع تفاوتٍ ما في بحار الأنوار، ج ٧٠، ص ٣٦، ٦٤ و ٢٧١.

[٣٢]. غير أنّي لمّا أطلت الفكرة وأجلت الرأي وصرّت كالمبهوت؛ ذكرتُ ارقليطوس

فإنّه أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة والحرص على الصعود إلى ذلك العالم

١. ش: - قال ابن الأثير في نهايته. ٢. النهاية، ج ٣، ص ١٩٤. ٣. ش: - وفي كثير... الله.

الشریف الأعلى وقال: إنَّ مَنْ حرص على ذلك وارتقى إلى العالم الأعلى جُوزى بأحسن الجزاء؛ فلا ينبغي لأحدٍ أن يفتر عن الطلب والحرص في الارتقاء إلى ذلك العالم وأن تعب ونصب؛ فإنَّ أمامه الراحة التي لا تعب بعدها ولا نصب؛ وإنَّما أراد بقوله هذا تحريضاً على طلب الأشياء العقلية لنجدها كما وجد وندرناها كما أدرك.» أثولوجيا، ص ٢٣.

[٣٣] أثولوجيا، ص ٢٢.

[٣٤] من «البجح» بمعنى الفرح. يقال: «فلان يتبجح بكذا» أي يتعظم ويفتخر. كذا في النهاية^١. «منه رحمه الله»^٢

[٣٥] مجمع الأمثال، ج ٢، ص ٢٦٩.

[٣٦] اقتباس من الحديث النبوي؛ انظر: بحار الأنوار، ج ٧٠، ص ٢٢؛ ج ٧٥، ص ١٥٥؛

ج ٨٧، ص ٢١ و...

[٣٧] اقتباس من الحديث النبوي؛ انظر: بحار الأنوار، ج ٨، ص ٩٢ و ١٧١؛ ج ٧٦، ص

٣٣٦، ٣٧١؛ ج ٨٤، ص ١٢٥ و...

[٣٨] فصوص الحكمة، صص ٦٩ - ٦٨.

[٣٩] المصدر السابق، صص ٦١ - ٦٠.

[٤٠] أي تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق بأعيانها ثم نفى

لآثار تلك الشواغل كالميل والالتفات إليها عن لذاته تكميلاً لها بالتجرد عما سوى الحق والإيصال به ثم ترك لتوخي الكمال لأجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية.^٣

[٤١] الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٣٨٨.

[٤٢] العرفان حالة للعارف بالقياس إلى المعروف؛ فهي لا محالة غير المعروف. فمن

كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين؛ لأنه يريد مع الحق شيئاً غيره.^٤

١. النهاية، ج ١، ص ٩٦. ٢. ش: - غير أنني... رحمه الله. ٣. س، ن: - أي... بالكلية.

٤. س، ن: - العرفان... غيره.

[٤٣] [الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٣٩٠.

[٤٤] [اقتباس من الكلام العلوي: «هَمَجُ رَعَا» نهج البلاغة، حكمة ١٤٧.

[٤٥] [اقتباس من كريمة «فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا» معارج / ٥٠.

[٤٦] [جمع نزعة بمعنى الروضة.^١

[٤٧] [النزعة - بالضم - الروضة في مكان مرتفع. «مجمع»

[٤٨] [ما اخترناه من أن وجود الزمان من الضروريات وأن إنكاره يجري مجرى إنكار

الأوليات وإن كانت حقيقة^٢ خفية محتاجة إلى النظر هو ما ذهب إليه المحققون من

الحكماء وهو مذهب الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا على ما حققه^٣ الحكيم الطوسي في

شرح الإشارات^٤ ولذلك وسم الفصل المعقود لإثباته في الإشارات بالتنبيه و الفصل المعقود

لبيان حقيقته بالإشارة، وما أوردوه في صورة الاستدلال فإنما قصد به التنبيه على ما هو

دأب الأفاحم والأوائل، وزُبر أولى التحقيق بذلك مشحونة؛ وأما ما وقع في شرح الإمام

العلامة فخرالدين الرازي لعيون الحكمة من نسبة القول بنظرية وجود الزمان إلى الشيخ

حيث قال: «للناس في وجود الزمان قولان: فمنهم من أثبتته ومنهم من نفاه؛ والمثبتون

فريقان: منهم من يزعم أن أظهر العلوم هو العلم بوجود الزمان و لا حاجة فيه إلى

الاستدلال؛ ومنهم من يزعم أنه لا يمكن إثباته إلا بالدليل والحجة وهذا اختيار الشيخ»^٥

فلعله جرى منه على المساهلة في الفحص نظراً إلى ظاهر الاستدلال وإن أمكن التوجيه

بأن يقال أراد بالاستدلال البيان التنبيهي والدليل والحجة التنبيهية. «منه رحمه الله»^٦

[٤٩] [قوله: «به تتكّم الحركة» أي بجميع أنواعها من الكمية والكيفية والأينية و

الوضعية على ما هو المختار عندنا من إثبات الحركة في الكم والكيف كما تقرّر في

الحكمة المشائية و سنحقّق ذلك في أصل الكتاب - إن شاء الله تعالى - متفصّياً عن الشبهة

١. س، ن: - جمع نزعه بمعنى الروضة.

٢. س: حقيقة.

٣. س: حقيقة.

٤. شرح الإشارات، ج ٣، ص ٨٧.

٥. شرح عيون الحكمة، ج ٢، صص ١٢٠ - ١١٩.

٦. ش، ن: - النزعة... منه رحمه الله.

المستصعب دفعها للإشراقين في الحركة الكيفية بوجهٍ تحقيقيٍّ؛ وحينئذٍ لا انتقاض بالمسافة الممتدة المتصلة بذاتها؛ إذ لا تتكّم بها إلا الحركة الأينية؛ ويمكن أن يراد مطلق الحركة أيّتها كانت و نعي بتكّمها تكّمها بحسب أجزائها الغير القارة المتقدمة و المتأخرة إما بحسب الوجود في الأعيان حدوثاً و بقاءً وفي الأذهان حدوثاً فقط إن قلنا بوجود الحركة بمعنى القطع على ما يساعده ذوق التحقيق حسب ما يتلى عليك مفصلاً أو بحسب الوجود في الأذهان حدوثاً فقط إن نفينا وجودها في الأعيان رأساً على ما تخيله قوم من المتأخرين؛ و على هذا لا انتقاض بالمسافة أصلاً؛ إذ تكّم الحركة بها إنّما يكون بحسب أجزائها القارة المجتمعة باعتبار الوجود البقائي الارتسامي في الأذهان لا غير. «منه رحمه الله»^١

[٥٠] وسمه بالتنبيه لكون الحكم المنبّه عليه بما يذكر بديهاً؛ و وصفه بالتحصيل لكونه تعبيراً لطور القوم على وجهٍ محصلٍ يسلم في بيان المطلب و إزالة خفائه عن الفساد؛ ففيه أسلوب جديد على ذوق أهل التحصيل لا يتوجّه عليه ما يتوجّه على كلام القوم من الإيراد^٢. «منه سلّمه الله»^٣

[٥١] ربّما يتوهّم أنّ التصديق بهذه القبلية و البعدية يتوقّف على التصديق^٤ بوجود الزمان، كما أنّ تصوّرهما يتوقّف على تصوّر الزمان. فكما لا يصحّ تحديده بهما كذلك لا يصحّ الاستدلال بهما^٥ على وجوده.

و يدفع بأنّ الزمان لمّا كان معروف الإينية^٦ لم يلتفت في التنبيه عليه إلى ذلك. فإنّ الغرض من التنبيه إنّما يكون^٧ إيضاح ما فيه خفاء بسيطٍ ما وكشفٍ ما أو أنّ هذه القبلية و البعدية من البديهيّات؛ و لا يتوقّف التصديق بهما على شيء أصلاً بعد ملاحظة حال الحوادث بعضها بالنسبة إلى بعض مع ما يشاهد بينها من التعاقب في الوجود.

١. ش: - قوله به تتكّم... الله. ٢. ش: - من الإيراد. ٣. س، ن: رحمه.

٤. س: التصور. ٥. ن: بها. ٦. س: + لانية.

٧. ش: - إنّما يكون.

وَأَمَّا أَنْ التَّصَدِيقَ بِهِمَا عَلَى هَذَا الْوَجْهِ^١ يَتَضَمَّنُ التَّصَدِيقَ بِالْأَمْرِ الْمَمْتَدِّ وَهُوَ الزَّمَانُ؛ فَيَدُورُ الْبَيَانُ؛ فَيُزَالُ بِأَنْ مَشَاهِدَةَ حَالِ الْحَوَادِثِ تَعْطِي التَّصَدِيقَ بِهَاتَيْنِ عَلَى وَجْهِ يَتَضَمَّنُ الْوُجُودَ الْوَهْمِيَّ لِلْأَمْرِ الْمَمْتَدِّ؛ فَيَجْعَلُ ذَلِكَ ذَرْيَةً إِلَى إِثْبَاتِ الْوُجُودِ^٢ الْعَيْنِيِّ لِلزَّمَانِ بِأَنْ يُقَالَ: الْقَبْلِيَّةُ وَالْبَعْدِيَّةُ الْمُسْتَلْزِمَتَانِ لِلْمَمْتَدِّ الْوَهْمِيِّ تَعْرِضَانِ الْمَوْجُودَاتِ الْعَيْنِيَّةَ فِي الذَّهْنِ بِحَسَبِ حَالِهَا فِي الْأَعْيَانِ^٣؛ فَيَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ لِمَعْرُوضِيهِمَا^٤ وَجُودٌ عَيْنِيٌّ وَأَنْ يَكُونَ فِي الْأَعْيَانِ أَمْرٌ مَوْجُودٌ بِحِذَاءِ^٥ ذَلِكَ الْمَمْتَدِّ الْوَهْمِيِّ وَذَلِكَ هُوَ الزَّمَانُ؛ فَلْيَدْرِكْ. «مِنْهُ رَحْمَةُ اللَّهِ»^٦

[٥٢]. قَوْلُهُ: «لَا عَلَى أَنَّهُ مَجْرَدُ اعْتِبَارٍ» - إِلَى آخِرِهِ -^٧ أَشَارَ بِذَلِكَ إِلَى أَنَّ مَا حَاوَلْنَا إِثْبَاتَهُ فِي هَذَا الْمَقَامِ - أَيِ فِي أَوَّلِ النَّظَرِ - يَفِي بِتَحْقِيقِهِ اعْتِرَافُ الْمُنْكَرِينَ. فَإِنَّ مَا رِيمَ تَنْبِيهِهِ^٨ فِي أَوَّلِ الْوَهْلَةِ مِنَ النَّظَرِ لَيْسَ إِلَّا أَنَّ الزَّمَانَ الْمَمْتَدَّ مَوْجُودٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ سَوَاءً كَانَ ذَلِكَ بِتَحَقُّقِهِ فِي الْأَعْيَانِ، كَمَا يَقْتَضِيهِ النَّظَرُ التَّحْصِيلِيُّ أَوْ بَارْتِسَامِهِ فِي الْأَذْهَانِ بِحَسَبِ وَجُودِ رَاسِمِهِ فِي الْأَعْيَانِ عَلَى مَا جَنَحَ إِلَيْهِ الْمُتَأَخَّرُونَ؛ وَلَا شَكَّ أَنَّ الاعْتِرَافَ بِالْقُرُونِ وَالسِّنِينَ وَالْأَيَّامِ وَالسَّاعَاتِ الْمَمْتَدَّةِ عَلَى أَنَّهَا لَيْسَتْ بِمَجْرَدِ تَعَمُّلِ الْأَذْهَانِ وَاخْتِرَاعِ الْأَوْهَامِ يَكْفِي مَوْنَةَ إِثْبَاتِ الْقَدْرِ الْمَشْتَرَكِ بَيْنَ التَّحَقُّقِ الْعَيْنِيِّ وَالْإِرتِسَامِ الذَّهْنِيِّ عَلَى ذَلِكَ الْوَجْهِ؛ أَعْنِي مَطْلُوقَ الْوُجُودِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ؛ وَأَمَّا أَنَّ ذَلِكَ الْوُجُودَ لِلزَّمَانِ الْمَمْتَدِّ إِنَّمَا هُوَ بِتَحَقُّقِهِ^٩ فِي الْأَعْيَانِ؛ فَلَا يَلِيقُ بِأَوَّلِ الْبَيَانِ بِحَسَبِ التَّحْلِيلِ مِنَ النَّظَرِ، بَلْ إِنَّمَا يَحَقُّقُ بِنَظَرٍ دَقِيقٍ تَحْصِيلِيٍّ^{١٠} بَعْدَ قَسْطٍ مِنَ الْبَيَانِ بِأَنْظَارٍ حَكْمِيَّةٍ. «مِنْهُ أَبْقَاهُ اللَّهُ تَعَالَى»^{١١}

[٥٣]. ثُبُوتُ هَذَيْنِ الْمَعْنِيَيْنِ - أَيِ الْقَبْلِيَّةِ وَالْبَعْدِيَّةِ - عَلَى هَذَا الْوَجْهِ يَدُلُّ عَلَى وَجُودِ

١. س: لوجه. ٢. س: - الوجود.

٣. س: تعرضان في الموجودات بحسب حالها. ٤. س: - لمعروضيهما.

٥. س: فيلزم أن يكون وجود عيني في الأعيان بحذاء القبلية في لذهن في الأعيان لمعروضيهما وأن يكون أمر

موجود. ٦. س: - رحمه الله. ٧. س، ن: - قوله... اعتبار.

٨. س: تنبيهه. ٩. س، ن: + في الأمر. ١٠. ن: - تحصيلي.

١١. س: منه رحمه الله؛ ش: - منه أبقاه الله تعالى.

الزمان ولا يصحّ تعريفه بهما؛ لأنّ تصوّرهما لا يمكن إلّا مع تصوّر الزمان؛ و تمييزهما عن ساير أقسام القبلية و البعدية بأنّهما اللّتان لا توجدان معاً ليس بتمييزٍ حقيقيٍّ؛ لأنّ المع يجري مجراهما في معانيهما المختلفة. «منه مدّ ظلّه»^١

[٥٤]. يعني أنّ العدم المعروض للقبلية لا يأبى - نظراً إلى أنّه فرد من طبيعة العدم - أن تزول عنه تلك القبلية و تعرضه البعدية؛ فينقلب القبل و البعد كلّ منهما إلى الآخر؛^٢ فإنّ طبيعة العدم من حيث هي تلك الطبيعة لا تقتضي تعاقبَ أفرادها في التحقّق و لا اختصاص^٣ شيء من أفرادها بالقبلية أو البعدية و لا يكون أيضاً اختصاص ذلك العدم بالقبلية من جهة الإضافة إلى ذلك الحادث؛ فإنّ عدم ذلك الحادث قد يكون لجهةٍ بالفعل و لا يأبى من تلك الجهة أن تعرضه البعدية ابتداءً أو بعد ما كان معروضاً^٤ للقبلية و كذلك ذات الفاعل لا يأبى أن يكون قبل أو مع أو^٥ بعد، بل قد يتحقّق جميع ذلك في نفس الأمر؛ فإذا إنّما يكون اختصاص ذلك العدم بتلك القبلية من جهة كونه مقارناً لما هو فرد من طبيعة متجدّدة متصرّمة.

و بالجملة: ما يقتضي اختصاص بعض الأفراد بالقبلية بالنسبة إلى بعض و بعضها بالبعدية إنّما هو كون تلك الأفراد أفراد طبيعة متجدّدة متصرّمة لا غير. فيكون إذ ذاك معروض القبلية هو^٦ القبل بالذات و لذلك وضع^٧ القبلية مكان القبل بالذات؛ فقال: وليست هي نفس العدم.

هذا هو تحقيق المقام على ذوقهم؛ وأمّا الحقّ فهو أنّ القبلية التي لا يتصوّر إلّا مع توهم تخلّل ممتدٍّ أو لاممتدٍّ بين القبل و البعد إنّما يكون لكون طبيعة متجدّدة متصرّمة تقتضي أن تكون هناك قبل و بعد بالذات؛ وأمّا مطلق القبلية التي تصدّ القبل و البعد عن الاجتماع في التحقّق فإنّما يكون لكون التحقّق حاصلًا بالفعل لما هو قبل من دون أن يكون حاصلًا لما

١. س، ن: منه رحمه الله. ٢. س، ش: + أو أن تعرضه البعدية ابتداءً.

٣. س: و الاختصاص. ٤. س، ن: معروضة. ٥. س: - أو.

٦. ش: - هو. ٧. ن: ذكر.

هو بعد ولا يكون حاصلًا بالفعل لما^١ هو بعد^٢ إلا ويكون حاصلًا لما هو قبل؛ فإن كان ذلك بحيث يتخلل بينهما ممتدّ بالذات أو لاممتدّ كذلك كانت القبلية زمانية وإلا كانت نحو آخر ستنكشف إن شاء الله.

فإن قلت: أ^٣ ليس مفهوم^٤ المطلقة العامة الفعلية هو التحقق في أحد الأزمنة؟ قلت: كلا، بل إنما يكون كذلك في ما هو من الزمانيات دون ما هو خارج عنها وذلك غير مغفول عنه في كلام الشيخ في الشفاء و^٥ غيره. «منه رحمه الله»^٦

[٥٥]. فيه دفع اشتباهات توهمها الإمام الفاضل فخر الدين الرازي وجوهاً من الخلل في البيان التنبيهي؛ وهي ثلاثة ووجه العنوان ظاهر. «منه رحمه الله»^٧

[٥٦]. ربّما يبيّن هذا الاتصال بأنّه من الجائز أن يفرض متحرّك يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته؛ فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث وتكون بين ابتداء الحركة وحدث هذا الحادث قبلات وبعديات متصرّمة ومتجدّدة مطابقة لأجزاء المسافة والحركة؛ فظهر أنّ هذه القبلات والبعديات متّصلة اتصال المسافة والحركة. «منه رحمه الله»^٨

[٥٧]. يقال: «أفصح الشاة» إذا خلص لبنها و«أفصح اللبن» إذا ذهب اللبأ عنه و«أفصح الصبح» إذا مدّ ضوءه^٩ و«أفصح عن الشيء إفصاحاً» إذا بيّنه وكشفه؛ وطى هذا الإفصاح يكشف الخفاء عن مهية الزمان ويفرق بينها وبين غيرها من المهيّات المعروضة للقبلية والبعدية على وجه يتحدّس منه بدفع إشكال التشابه. «منه رحمه الله»^{١٠}

[٥٨]. فالسؤال بأنّه «لِمَ اختصّ هذا الجزء أو الحدّ بالتقدّم والآخر بالتأخّر مع تشابه الجزئين و تساويهما في الحقيقة؟» يرجع إلى مثل أن يقال: «لِمَ اختصّ هذا الجزء من

١. س: + هو. ٢. ن: - ولا يكون حاصلًا بالفعل لما هو بعد. ٣. س: - أ. ٤. س: + له. ٥. س: او. ٦. ش: - رحمه الله. ٧. س: - فيه دفع... منه رحمه الله؛ ش: - رحمه الله. ٨. ش: - رحمه الله. ٩. الصحاح، ج ١، ص ٣٩١. ١٠. ش: - رحمه الله.

المقدار بهذا الحدّ أو هذا الحدّ بهذا الموضع المعيّن؟» و لا يستراب أنّ هذية الجزء لا تحصل بدون ذلك؛ فيصير حاصل السؤال أنّه لم كان هذا هذا؟ «منه رحمه الله»^١

[٥٩]. فمرجع ذلك إلى تحليل الزمان إلى الأجزاء وإضافة بعضها إلى بعض. فيصير كلّ منها قبلاً و قبليةً أو بعداً و بعديةً باعتبارين لا^٢ أنّ القبلية و البعدية من العوارض الذاتية الأولى لحقيقة الزمان. «منه رحمه الله»^٣

[٦٠]. و تلخيصه^٤ أنّ الزمان متّصل واحد لا جزء له أصلاً؛ فإذا حلّله الذهن إلى أجزاء وأضاف كلّاً منها إلى آخر وجد أنّ بعضها قبل و بعضها بعد على معنى أنّ مصداق الحمل هو نفس ذينك البعضين لاشيء آخر يكون هو ما به القبلية أو البعدية؛ وأمّا مصداق حمل القبل و البعد على غير أجزاء الزمان فإنّما هو مقارنة بعض تلك الأجزاء لا غير.

فقد تحقّق معنى أنّ القبلية و البعدية لا تزيدان على حقيقة الزمان كما نطق به كلامهم؛ و اندفع وهم من توهم مورداً على كلام الحكيم المحقّق الطوسي - قدّس سرّه القدّوسي - في شرح الإشارات: «أنّ القبلية و البعدية من مقولة الإضافة و الزمان كمّ متّصل؛ فكيف تكون الإضافة نفس حقيقة الكمّ و المقولات متباينة؟!» فليتبصّر. «منه مدّ ظلّه»^٥

[٦١]. الشفاء، (الطبيعيات)، الفنّ الأوّل، المقالة الثانية، الفصل الحادي عشر، صص ١٥٨

- ١٥٧.

[٦٢]. يتبيّن فيه وجود الزمان بنحو آخر و أنّه مقدار الحركة. «منه رحمه الله»^٦

[٦٣]. قوله: «ربّما يتوافق» - إلى آخره^٧ هذا المسلك في الزمان^٨ مأخوذ من الإمكانات المختلفة، كما أنّ ما سبق كان مأخوذاً من القبليات و البعديات؛ و تقريره على ما في النجاة و عيون الحكمة أن يؤخذ مجموع الإمكانات المختلفة في تلك الصور و ينسب بعضها إلى بعض. فيثبت لها قبول الزيادة و النقصان الذي هو من خواصّ المقدار و على ما

٣. ش: - رحمه الله.

٢. س: إلّا.

١. ش: - رحمه الله.

٦. ش: - رحمه الله.

٥. س، ن: منه رحمه الله.

٤. س، ش: تلخّص.

٨. ن: البرهان.

٧. س: - قوله... آخره.

في الشفاء أن يؤخذ واحد منها أي واحد كان وينصف المسافة فينقسم ذلك الإمكان أيضاً ويلزم كونه مقداراً؛ وعلى هذا لاحتاج إلى أخذ اختلاف الإمكانات أصلاً؛ وقد اخترنا في الكتاب طريقة الشفاء فقلنا: «وأيّاً ما كان» إلى آخره؛ ولذلك أوردنا الصورة الأخيرة التي لا يختلف فيها الإمكانان تنبيهاً على أن اختلاف الإمكانين، بل نسبة أحدهما إلى الآخر ممّا لا إعواز إليه في البيان أصلاً. «منه رحمه الله»

[٦٤]. أورد الإمام العلامة فخر الدين الرازي في المباحث المشرقية على هذا البرهان أنه قد أخذ فيه السرعة و البطؤ المأخوذ في حقيقتها الزمان و كون حركتين مبتدأتين معاً و منتهيتين معاً و ليس ذلك إلا المعية الزمانية. فقد اشتمل البيان على الدور و أجاب بأن المطلوب بهذا البرهان ليس أصل وجود الزمان. فإن العلم به من الأوليات، بل حقيقته المخصوصة و كونه مقداراً للحركة و لذلك ما استنتج الشيخ في النجاة من قبول هذا الإمكان الزيادة و النقصان كونه أمراً وجودياً، بل كونه مقداراً مطابقاً للحركة و يكفي في القطع بتحقيق هذه الأمور العلم بوجود الزمان و الذي يبتني على ذلك إنما هو تحقيق مهيته^٢.

و ربّما يجاب بمنع توقّف العلم بتحقيق تلك الأمور على العلم بوجود الزمان في الخارج. فإن المنكرين يعترفون بكون شيء مع شيء و كون حركة أسرع من حركة و إنما يتوقّف ذلك على ملاحظة الزمان سواء كان موجوداً عينياً أو وهمياً. فيمكن أن يجعل ذريعة إلى إثبات وجوده في الخارج.

و الحق أن المتوقّف على ملاحظة الزمان إنما هو تصوّر حقائقها لا العلم بوجودها. فإن ذلك من البديهيّات الغير المحوجة إلى ملاحظة الزمان أصلاً و المأخوذ في البرهان إنما هو هذا لا ذاك.

ثمّ ليعلم أن هذا البرهان يتمسك به تارةً في إثبات وجود الزمان في تحقيق مهيته

جميعاً على ما تنطق به عبارة بهمنيار في التحصيل و يدلّ عليه كلام الشيخ في عيون الحكمة و تارةً في تحقيق مهيتّه و أنّه نفس مقدار الحركة لا غير على ما يفهم من سياق عبارة الشفاء و النجاة ظاهراً و هذا أولى لا لما نقل عن المباحث المشرقية، بل لأنّ المراد بالإمكان ههنا أمر ممتدّ يتّسع لقطع المسافة المعيّنة بالسرعة المعيّنة كأنّه قالب له منطبق هو عليه و من ينفي وجود الزمان في الأعيان لا يسلمّ وجود ممتدّ كذلك بين ابتداء الحركة و انتهائها في الخارج. فإنّ تشبّث بدعوى البداهة فليستند إليها من أوّل الأمر. «منه رحمه الله»^١

[٦٥]. قال ابن كمونة في شرح التلويحات: الإمكان ههنا لا يراد^٢ به الإمكان الحقيقي؛ فإنّ ذلك لا يتقدّر و لا يكون له نصف و ثلث و غيرهما و إنّما المراد به أمر يقع فيه الحركات و لا كلّ الحركات. فإنّ حركة الفلك الأقصى هذا الإمكان المتقدّر هو مقدارها و تقدّرها به؛ فلا تكون تلك الحركة واقعة فيه و كأنّه أراد بوقوع الحركات في ذلك الإمكان مظرافية وجودها له على أن يكون الظرف أوسع و تعلّق موجوديتها به على سبيل المسبوقية في التحقق لا مجرد^٣ التطابق بينها و بين ذلك الإمكان و المعية في الوجود؛ فإنّ حركة الفلك الأقصى التي هي مقدّرة بذلك الإمكان يتّصف أيضاً^٤ بالوقوع فيه بهذا المعنى؛ فلا يصحّ سلبه عنها. «منه مدّ ظلّه»^٥

[٦٦]. يمكن أن يراد به استنتاج وجود هذا الإمكان. ثمّ إثبات مقداريته و أنّه مقدار للحركة بما يتلوه من المقدمات إن أريد التمسك بهذا البرهان في إثبات وجود الزمان؛ و يجري مثل ذلك في عبارتي الشفاء و النجاة لكن يتوجّه عليه المنع الذي أشر إليه سابقاً و إن دفع بدعوى البداهة أو يراد أن هذا^٦ الإمكان متحقّق قطعاً؛ فإذا نصّفت المسافة إلى آخر التقرير و لا يقصد الاستنتاج إن لم تقصد بالبرهان إلّا تحقيق مهية الزمان و هذا أوفق بظاهر سياق الكلام هنا و في النجاة و الشفاء؛ و لا يخفى وجه عنوانه الفصل بالبيان الذي هو

١. ش: - قوله ربّما يتوافق... رحمه الله؛ ن: - أورد العلامة... رحمه الله. ٢. س: لا تريد.

٣. س: مجردية. ٤. ن: - أيضاً. ٥. س، ن: منه رحمه الله.

٦. س: هذ.

أبلغ من البيان لكونه أزيد مدلولاً بالقياس إليه على التقديرين؛ فليفقّه. «منه رحمه الله»^١
 [٦٧]. أحدهما بين^٢ ابتداء تلك المسافة المنصّفة ومنتهاى نصفها الأوّل والآخر بين ذلك
 المنتهى - أعني مبدأ النصف الآخر و انتهاء المسافة - و في كلّ من ذينك الإمكانين^٣ إنّما
 يمكن قطع أحد النصفين ضرورةً فرض السرعة و البطؤ بعينهما؛ فيكون الإمكان من
 النصف و إلى النصف متساويين و كلّ واحد منهما نصف الإمكان المفروض أوّلاً. «منه
 رحمه الله»^٤

[٦٨]. أورد في المباحث المشرقية^٥ على الحكماء أنّهم قرّروا في هذا^٦ البرهان أنّ هذا
 الإمكان قابل للزيادة و النقصان مع أنّه ليس لأجزائه وجود قارّ. فصحة الحكم على
 الشيء بالزيادة و النقصان لا يتوقّف على أن يكون لمجموع أجزاء ذلك الشيء وجود؛ و
 لمّا حاولوا الجواب عن قول من يقول الزمان الماضي له بداية لكونه قابلاً للزيادة و
 النقصان قالوا: إنّ غير موجود مجموعهم في وقت من الأوقات و ما لا يكون كذلك لا يصحّ
 عليه الحكم بقبول الزيادة و النقصان؛ فإذا كانوا يمنعون من صحة الحكم بالزيادة و
 النقصان على هذا الإمكان عند محاولة الخصوم بيان تناهيه؛ فكيف يحكمون عليه الآن
 بقبول الزيادة و النقصان عند محاولة إثباته و هل هذا إلّا تناقض؟!

قلت: هم لم يعتبروا في صحة الحكم على الشيء بقبول الزيادة و النقصان أن يكون
 لمجموع أجزائه وجود قارّ؛ كيف و قبول الزيادة و النقصان من خواصّ الكمّ بالذات و
 الزمان عندهم كمّ متّصل بالذات؟! بل إنّما يقولون إنّ القابل للزيادة و النقصان لا يلزم أن
 يكون متناهياً إلّا إذا كان لمجموع أجزائه وجود قارّ و لا كذلك الزمان؛ فلا يلزم تناهيه و
 لا يكون للماضي منه بداية. فكلّامهم عن مشرع التناقض أبعد من كلام هذا المورد العلامة

٢. س، ن: - بين.

١. ش: - يمكن أن يراد... رحمه الله.

٣. ن: المسافة المنصّفة و منتهاى نصفها الأوّل و الآخر بين ذلك المنتهى أعني مبدأ النصف الآخر أحدهما بين

٤. ش: - رحمه الله.

ابتداء تلك.

٦. س: هـ.

٥. انظر: المباحث المشرقية، ج ١، ص ٦٥٤ - ٦٥٤.

عن مورد الاستقامة و نحن بعد تحصيل معنى كون الزمان غير قارّ الذات في الفصول الآتية نتلو عليك في إثبات البداية للزمان كلاماً محصّلاً على أسلوب الحكمة لايسع للمتهوّسين بالقدّم من الفلاسفة عذراً و لا يدع لهم نذراً إن شاء الله الحكيم. فترقّب إن كنت للحقّ لمن الموقنين. «منه رحمه الله»^١

[٦٩]. أي تنحصر المتساويات فيه في المتساويات مسافةً و يكون كلّ متساويات فيه متساويات مسافةً و كلّ متساويات مسافةً متساويات فيه و ليس كذلك؛ فإنّ المتحرّكات ربّما تتّحد في هذا الإمكان و تختلف في مقدار المسافة. فالساعة الواحدة يقطع السريع فيها فرسخاً و البطيء فيها نصفه و ربّما تختلف فيه و تتّحد في مقدار المسافة؛ فمسافة واحدة يقطعها البطيء في ساعة و السريع في نصفها. «منه رحمه الله»^٢

[٧٠]. وأيضاً لا يمكن إثبات^٣ هذا المقدار بخلاف مقدار المسافة أو المتحرّك؛ فلا يكون شيء منهما ذلك. «منه رحمه الله»

[٧١]. يعني لو كان هذا المقدار هو مقدار مادّة المتحرّك كان كلّ ما هو أزيد مقداراً للمادّة أزيد في هذا المقدار و كلّ ما هو أزيد في هذا المقدار أزيد مقداراً للمادّة؛ و بالجملة: يلزم أن يزداد كلّ من مقدار المادّة و هذا المقدار بازدياد الآخر؛ و قال الشيخ في النجاة: «لو كان هذا المقدار مقداراً للمادّة لكان زيادته زيادة المادّة و لو كان كذلك لكان كلّ ما هو أسرع أكبر و أعظم». قال صاحب المباحث المشرقية: «و فيه نظر؛ لأنّ هذا المقدار في الأسرع ليس أعظم ممّا في الأبطأ حتّى يلزم أن يكون الأسرع أعظم^٤، بل هو في الأسرع أقلّ ممّا في الأبطأ؛ لأنّ الأسرع هو الذي يقطع المسافة في زمان أقلّ. فإذن الصحيح أن يقال لو كان هذا المقدار للمادّة لوجب أن يزداد المادّة بزيادته؛ فيلزم أن يكون الأبطأ أعظم؛ لأنّ هذا المقدار في الأبطأ أكثر.»

فلت: يشبه أن يكون مراد الشيخ أنّ هذا الإمكان لو كان مقداراً للمادّة لكان زيادة

١. ش، ن: - أورد في المباحث المشرقية... رحمه الله.

٢. ش: - رحمه الله.

٣. ش: ثبات.

٤. ن: - قال صاحب... أعظم.

مقدار المادة زيادة هذا المقدار؛ و يلزم من ذلك أن يكون الأسرع أزيد في هذا المقدار مع أنه ليس كذلك، بل إنما الأبطأ أزيد فيه؛ وذلك لأن المتحرك حركةً طبيعيةً كلما كان أكبر جسميةً كان أسرع حركةً إلى الحيّز لكون القوة الطبيعية فيه أزيد؛ فيكون الميل إلى الحيّز فيه أقوى وأشدّ؛ وإذا كان كذلك يلزم أن يكون الأسرع في الحركة الطبيعية أزيد وأعظم في هذا المقدار لكونه أكبر وأزيد في مقدار المادة الجسمية الذي هو بعينه هذا المقدار. فالذي عناه بالأسرع ما يكون من المتحرّكات حركةً طبيعيةً ولم يعنِ بذلك أن الأسرع لكونه أزيد في هذا المقدار يلزم أن يكون مادّته أكبر وأعظم. كيف وقد قال في الشفاء مبطلاً لكون هذا المقدار مقدار مادة المتحرك وإلا لكان المتحرك الأعظم أعظم فيه؛ ولو كان غير ذلك^١ لقال: «وإلا لكان الأعظم فيه أعظم مادةً» كما لا يخفى. «منه رحمه الله»^٢

[٧٢] يعني لو كانت مادة المتحرك هي الموضوع لهذا المقدار بلا واسطة لكانت متقدّرة به؛ وذلك باطل لأنّه يستلزم أن تعظم و تصغر هي بهذا المقدار. «منه رحمه الله»^٣

[٧٣] يعني أنّ للحركة علّة لوجود الزمان الذي هو بذاته متّصل أو اتّصال لأنّه تعرض الحركة اتّصال بسبب اتّصال المسافة حتّى يكون هناك اتّصال آخر غير اتّصال المسافة و اتّصال الزمان و أمّا اتّصال الزمان فإنّه أمر حالّ في الحركة عارض لها. «منه رحمه الله»^٤

[٧٤] في هذه الإشارة يُعلم حدّ الزمان وأنّ المختار فيه هو مسلك الشفاء. «منه رحمه الله»^٥

[٧٥] لا على معنى أنّ للحركة كمّية عرضية و للمسافة كمّية أخرى، بل كمّية الحركة هي كمّية المسافة و إنما الزيادة و النقصان تعرضان للحركة لكمّية المسافة كما في السواد الحالّ في الجسم. «منه رحمه الله»^٦

[٧٦] فإنّ الحركة إلى^٨ نصف المسافة نصف الحركة إلى كلّها. «منه رحمه الله»^٩

٣. ش: - رحمه الله.

٢. ش: - رحمه الله.

١. ن: + للحركة.

٦. س: - هي.

٥. ش: - رحمه الله.

٤. ش: - يعني أنّ... رحمه الله.

٩. ش: - رحمه الله.

٨. س، ش: فالحركة.

٧. ش: - رحمه الله.

[٧٧] فإن^١ الحركة في نصف زمان الحركة نصف الحركة في كل زمانها. «منه رحمه الله»^٢

[٧٨] فإن الزمان إنما يتجزى بالحركة والحركة إنما يتجزى بالمسافة؛ فإن اتصال المسافة هي اتصال للحركة التي هي علة للزمان المتصل. «منه رحمه الله»^٣

[٧٩] أي المتقدم والمتأخر يكونان بحسب أجزاء الحركة؛ فإذا تجزّت الحركة فمهما كانت أكثر كان عدد المتقدم والمتأخر أكثر وإن كانت أقل كان عددهما أقل بعدد أجزاء المتقدم والمتأخر. «منه سلّمه الله»^٤

[٨٠] قال في الشفاء بهذه العبارة: «وأنت تعلم أن الحركة يلحقها أن تنقسم إلى متقدم ومتأخر؛ وإنما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر ما يكون منها في المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك أن المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر من المسافة معاً ولا يجوز أن يصير ما هو منها مطابق المتقدم^٥ من الحركة في المسافة متأخراً ولا الذي هو^٦ مطابق المتأخر منها متقدماً كما يجوز في المسافة؛ فيكون للتقدم والتأخر في الحركة خاصية تلحقهما من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة؛ فإن الحركة بأجزائها بعد المتقدم والمتأخر؛ فتكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر؛ ولها مقدار أيضاً بإزاء مقدار المسافة؛ والزمان هو هذا العدد أو المقدار. فالزمان عدد الحركة إذا انفصلت إلى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل في المسافة وإلا لكان البيان تحديداً بالدور»^٧ انتهى.

و في الإشارات بهذه العبارة: «و لأنّ التجدد لا يمكن إلّا مع تغير حالٍ و تغير الحال

١. ن: و. ٢. ش: - رحمه الله. ٣. ش، ن: - رحمه الله.

٤. س: - أي المتقدم... منه سلّمه الله؛ ن: منه رحمه الله. ٥. س، ن: - المتقدم.

٦. ش: - مطابق... هو.

٧. الشفاء، (الطبيعيات)، الفن الأول، المقالة الثانية، الفصل الحادي عشر، صص ١٥٧ - ١٥٦.

لا يمكن إلاّ لذي^١ قوّة تغَيّر حالٍ أعني الموضوع؛ فهذا الاتّصال إذن متعلّق بحركةٍ و متحرّكٍ أعني بتغيّرٍ و متغيّرٍ لا سيّما ما يمكن فيه أن يتّصل و لا ينقطع و هي الوضعية الدورية؛ و هذا الاتّصال يحتمل التقدير؛ فإنّ قبلاً قد يكون أبعد و قبلاً قد يكون أقرب؛ فهو كمّ مقدّر للتغيّر؛ و هذا هو الزمان و هو كمّية الحركة لا من جهة المسافة، بل من جهة التقدّم و التأخّر اللذين لا يجتمعان^٢ انتهى. «منه سلّمه^٣ الله»

[٨١] إيماء إلى عدم^٤ إمكان التفصّي عن الوقوع في الدور من غير امتطاء المسامحة في العبارة أو^٥ إشارة إلى قوّة لزوم الدور و أنّه لا محيص عن ذلك على ما هو قاعدته من التعبير عن مختاراته بالرموز و الإشارات و التلميح إلى المحقّقات عنده بالكنايات و الاستعارات. «منه مدّ ظلّه»^٦

[٨٢] أي ترتكب أنّ في مسلك الإشارات تسامحاً في العبارة على ما زعمه صاحب المحاكمات؛ و المراد بالتقدّم و التأخّر اللذين لا يجتمعان هما اللذان في الحركة بحسب انقسام المسافة إلى متقدّمة و متأخّرة لكنّهما في الحركة لا يجتمعان فكأنّه قيل: الزمان كمّية الحركة لا كمّيتها التي من جهة المسافة، بل التي من جهة التقدّم و التأخّر الغير المجتمعين الحاصلين في الحركة بحسب متقدّمة المسافة و متأخّرتها؛ فلم يخالف المقصود ما في الشفاء أصلاً.

و ربّما يقال بارتكاب المسامحة في التقدّم و التأخّر اللذين لا يجتمعان بأن يراد بهما أعمّ ممّا لا يجتمع بالذات أو باعتبار المقارنة لآخر؛ أي لجزئين من متصرّم متجدّد يمتنع لذوات أجزائه من حيث هي أن تجتمع؛ فإنّ عدم اجتماع أجزاء الحركة ليس بالذات، بل باعتبار تلك المقارنة و الزمان كمّية الحركة من جهة التقدّم و التأخّر اللذين هما في الحركة و لا يجتمعان و إن لم يكن ذلك بالذات؛ فلا دور و لا ثقة بجدواه؛ فإنّ التقدّم

٢. الإشارات و النبهات، ج ٣، ص ٩٤.

١. س، ن: الذي.

٥. ن: و.

٤. ش: - عدم.

٣. س، ن: رحمه.

٦. س: - إيماء... منه مدّ ظلّه.

والتأخر لا يمكن اعتبارهما في الحركة إلا باعتبار وقوعها في متقدم الزمان وتأخره أو في متقدمة المسافة وتأخرتها؛ فلا بد من أخذ أحدهما في التحديد؛ والأول مفض إلى الوقوع في الدور؛ فيتعين الثاني وهو السلوك في الشفاء.

ولا يبعد دفع الدور عن مسلك الإشارات بأن يؤخذ الزمان عند اعتبار وقوع الحركة في متقدمة وتأخرة ليتحقق التقدم والتأخر فيها متصوراً بوجه ما ويحد بأنه كمية الحركة من جهة التقدم والتأخر الغير المجتمعين فيها أو يجعل الحد بحسب المائبة الحقيقية وما يؤخذ فيه بحسب المائبة الشارحة للإسم أو يفرق بين المحدود والحد بالإجمال والتفصيل فيقال: الزمان كمية الحركة من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان ويراد وقوع التقدم والتأخر في تلك الكمية واعتبار الحركة بالنسبة إليهما لا وقوعهما في الحركة ولا يشبه أن تجعل هذا الأخير أحد وجوه ارتكاب التسامح في العبارة.

ثم إن محيي الحكمة الرواقية صاحب الإشراق انتهج في التحديد منهج الإشارات لكنه في كتاب التلويحات جعل الزمان مقداراً لحركة من جهة المتقدم والمتأخر اللذين لا يجتمعان أي بحسب الوجود الغير القار وفي حكمة الإشراق جعله مقدارها من تلك الجهة لكن بحسب الوجود القار في العقل لأجزائها المتقدمة والمتأخرة أي من حيث يجمع الفعل متقدمتها وتأخرتها ولعل ذلك أشبه بالحق وأعذب في ذوق التحقيق؛ فإن وجود^١ ما أحسن في تحقيق هذا المعنى قول الشيخ الرئيس في التعليقات: «أن العد والمساحة منهما ما يوجد في النفس وهو العاد والماسح؛ ومنهما ما في الشيء وهو المعدود والممسوح؛ وبيان هذا أن الموضوعات كالإنسان مثلاً يوجد كل واحد منه وحده^٢ لا أن تفيد الوحدة حقيقتها، بل أن يوجد معنى ذلك المعنى في ذاته وحده ثم تحصل من تلك الوحدات في النفس خمس وحدات؛ فتكون الموضوعات في^٣ خمسيها معدودة بما في

١. ش: - أي ترتكب... فإن وجود. ٢. س، ش، ن: وحدته. ٣. س، ش، ن: - في.

النفس؛ فتكون الموضوعات موجدة للخمسة و معدودة بالخمسة المرتسمة في النفس؛ و مثال ذلك الحركة فإنها توجد بسبب وجودها في مسافة معنى ذلك المعنى في ذاته مقدار و هو الزمان؛ فتكون الحركة موجدة للزمان لا جاعلة الزمان مقداراً لكن الزمان يقدر الحركة» و قوله: «الموضوعات توجد الأعداد و لكن لا تفيد الأعداد كميّة و تعدّ بالأعداد، كما أنّ الحركة توجد الزمان و الزمان في ذاته كمّ لا أنّ الحركة تفيد الكميّة. ثمّ الحركة تقدر بالزمان»^١ انتهى. فليتفطن و ليعرض عمّا في أقوال المتأخرين من لزوم الدور أو تأخر الحركة عن الزمان على ما في شرح الصحايف و غيره. «منه مدّ ظلّه»^٢

[٨٣]. المراد بكميّته الاتّصالية بالعرض عروض^٣ تقدر له بمقدار معيّن مباين له في التحقّق؛ و بكونه منفصلاً بالعرض معروضيته للكمّ المنفصل القائم به عند عروض الانفصال له في الوهم. «منه رحمه الله»^٤

[٨٤]. قد ثبت من قبل وجود الزمان و أنّه مقدار حالّ في الحركة؛ و يتبيّن في هذا^٥ التلويح أنّ اتّصال المسافة علّة الزمان بتوسّط اتّصال الحركة بالمسافة؛ لأنّ المقدار الممتدّ لا يعرض على سبيل الانطباق شيئاً لا يصلح لأن يقال إنّ متّصل ممتدّ و الحركة لا يصلح لذلك من حيث طبيعتها بل من جهة المسافة على أن تتكّم بنفس المسافة الخارجة عنها؛ فهذا المعنى المصحّح لعروض المقدار يتقدّم في المحلّ على عروض الحالّ تقدّماً بالطبع؛ فيكون علّة لوجود الحالّ - أعني الزمان - و عروضه لمحله - أعني الحركة - و يظهر أيضاً أنّ الحركة علّة لوجود الزمان و الزمان باتّصاله مقدار لها و علّة لكونها ذات مقدار و بحسب الانفصال إلى^٦ القبليات و البعديات علّة^٧ لها و علّة لكونها ذات عدد؛ و هذا ممّا استبان من الشيخ في الشفاء^٨. «منه سلّمه»^٩ الله

٣. ن: الاتّصالية بالعروض.

٥. س: - هذا.

٨. ش: عدد.

٢. س، ن: منه رحمه الله.

٤. م: - المراد... منه رحمه الله؛ ش: - رحمه الله.

٧. س: + هو.

٩. ن: - على أن تتكّم... الشفاء. ١٠. س، ن: رحمه.

١. التعليقات، ص ٩٠.

٦. س: - و.

[٨٥]. بسم الله الرحمن الرحيم قوله: «أليست الحركة» إلى آخره عرّفت الحركة بعدة رسوم غير محصورة في خمسة، كما ظنّه الإمام الرازي في شرح عيون الحكمة^١.

[الف]. فمنها: ما جرت به عادة قدماء الحكماء وهو أنّها خروج من القوّة إلى الفعل يسيراً يسيراً أو على التدريج أو على الاتّصال أو لا دفعةً.

و تحقيقه: أنّ الموجود إمّا أن يكون بالفعل من كلّ وجهٍ كالمبدأ الأوّل تعالى و ضرب من الملائكة أو من جهة بالفعل و من جهة بالقوّة ضرورة امتناع كونه بالقوّة من كلّ جهة حتّى في كونه موجوداً و في كونه بالقوّة كيف و أنّ له ذاتاً بالفعل البتّة؟!

ثمّ ما هو بالفعل من كلّ جهة لا يتصوّر له خروج من قوّة إلى فعلٍ أصلاً و من شأن كلّ ذي قوّة أن يخرج منها إلى الفعل المقابل لها و ما امتنع الخروج إليه بالفعل؛ فلا قوّة عليه و الخروج من القوّة إلى الفعل قد يكون دفعةً و قد يكون لا دفعةً و هو يكون بما هو أعمّ من الأمرين يعرض لجميع المقولات؛ فإنّه لا مقولة إلّا و فيها خروج عن قوّة لها إلى فعلٍ لها لكن المصطلح عليه في استعمال لفظ الحركة ليس إلّا ما كان خروجاً لا دفعةً بل متدرّجاً؛ وهذا ليس يتأتّى إلّا في مقولات معدودة.

و طعن معلّم الحكمة المشائية في هذا التعريف بأنّ جميع ما ذكر يتضمّن بياناً دورياً؛ فإنّ الاتّصال و التدريج و يسيراً يسيراً يضطرّ إلى أن يؤخذ الزمان في تحديدها و كذلك اللادفعة المأخوذ فيها الدفعة؛ فإنّها يؤخذ الآن في حدّها و الآن يؤخذ الزمان في حدّه؛ لأنّه طرفه و الزمان قد أخذت الحركة في تحديده.

و دفعه صاحب المطارحات بأنّ الدفعة و اللادفعة و التدريج مثلاً لها تصوّرات أوّلية لإعانة الحواسّ عليها؛ وأمّا العلم بأنّ هذه الأمور إنّما تعرف بسبب الآن و الزمان؛ فذلك محتاج إلى البرهان؛ فمن الجائز أن تحدّد الحركة بهذه الأمور. ثمّ تجعل الحركة معرّفة للزمان و الآن اللذين هما سببا هذه الأمور الأوّلية التصوّر.

و استحسنه صاحب المباحث المشرقة.^١

والحق: أنه غير مُجدٍ؛ إذ لا بدّ أن يعتبر في تلك الأمور الانطباق على أمرٍ ممتدٍّ غير قارٍّ الذات لئلا ينتقض التعريف بالأمور الآنية الحصول التي تقع في آتات متعاقبة يتوسط بين كلّ آتين منها زمان كالانتقالات الفكرية على ما حُقّق في مظانّه؛ إذ يصدق عليها لولا ذلك الاعتبار أنها على التدريج أو لا دفعة أو يسيراً يسيراً وليست الحركة والممتدّ كذلك هو الزمان؛ ولذلك قال الشيخ في الشفاء: «جميع هذه الرسوم يتضمّن بياناً دورياً خفياً»^٢ فاضطرّ مفيدنا هذه الصناعة إلى أن سلك في ذلك نهجاً آخر؛ وربما يتفصّل بأن تصوّر الحركة بوجهٍ ما بديهي وقد أخذ ذلك الوجه في تحديد الزمان لا حقيقتها المقصود تحصيلها ههنا أو أن تصوّر الزمان بوجهٍ ما غير متوقّف على الحركة؛ ولذلك الجمهور يتصوّرونه و يقسّمونه إلى الأيام والشهور والسنين، ولا يخطر ببالهم الحركة ولا يوثق بجدواهما أيضاً؛ فإنّ تحديد الزمان يحوج إلى أخذ الحركة على وجه الاتصال وذلك غير بديهي؛ و تصوّر الزمان بحقيقته الامتدادية يتوقّف على الحركة؛ وقد ظهر لزوم اعتبار الانطباق على تلك الحقيقة الاتصالية.

و التحقيق أن يقال: إنّ المأخوذ في حدّ الزمان إنّما هي الحركة باتّصالها بحسب المسافة وفي حدّ الحركة إنّما هو الزمان الممتدّ المتّصل بنفس ذاته؛ فلا حرج لو اعتبر ذلك الامتداد هناك؛ فإنّ التي قصد تحديدها إنّما هي الحركة بحسب اتّصالها الذي لها من جهة الزمان؛ فليتقن.

[ب.] و منها: ما ذكره المعلّم أرسطاطاليس؛ فقال: الحركة كمالٌ أوّلٌ لما بالقوّة من حيث هو بالقوّة؛ و سنحقّق القول فيه.

[ج.] و منها: ما ذكره إمام الحكمة أفلاطن الإلهي؛ وهو أنّ الحركة عبارة عن الخروج عن المساواة؛ و معناه كون الجسم بحيث لا يفرض له أنّ من الآتات إلّا و حاله في ذلك

١. انظر: المباحث المشرقة، ج ١، ص ٥٢٨.

٢. الشفاء، (الطبيعيات)، الفنّ الأوّل، المقالة الثانية، الفصل الأوّل، ص ٨٢.

الآن بخلاف حالة قبله وبعده.

[د.] ومنها: ما ذكره فيثاغورس؛ وهو أن الحركة عبارة عن الغيرية؛ وهذا قريب مما ذكره أفلاطن؛ لأنه إذا كان حاله في كل آن يفرض مخالفاً لحاله قبل ذلك الآن كانت تلك الأحوال المتعاقبة المتوالية أموراً متغيرةً. فأفلاطون عبّر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة و فيثاغورس عبّر عنه بالغيرية والمقصود واحد.

و يرد عليهما أن كلا من هذين المفهومين أمر بسيط غير منقسم لا يعقل فيه الاتصال و الامتداد أصلاً. فليس شيء منهما عين حقيقة الحركة، بل إنما هما من لوازم المتحرك من جهة الحركة؛ و من ثمة قال في الشفاء: «وقد حدثت بحدود مختلفة مشتبهة»^١ و ذلك الاشتباه لأمر^٢ في طبيعتها؛ إذ كانت طبيعة لا توجد أحوالها ثابتة بالفعل و وجودها في ما يُرى أن يكون قبلها شيء قد بطل و شيء مستأنف الوجود. فبعضهم حدّها بالغيرية إذ كانت توجب تغييراً لحالٍ و إفادةً لغير ما كان و لم يعلم أنه ليس يجب أن يكون ما يوجب إفادة الغيرية هو في نفسه غيرية؛ فإنه ليس كل ما يفيد شيئاً يكون هو و لو كانت الغيرية حركة لكان كل غير متحركاً ولكن ليس كذلك.

و قال قوم: إنها طبيعة غير محدودة؛ و الأخرى أن يكون هذا إن كان صفة لها^٣ غير خاصة؛ فغير الحركة هو كذلك كاللانهاية و الزمان.

وقيل: إنها خروج عن المساواة كأن الثبات على صفة واحدة مساواة الأمر بالقياس إلى كل وقت يمرّ عليه و أن الحركة لا يتساوي نسبة أجزائها و أحوالها إلى الشيء في أزمنة مختلفة؛ فإن المتحرك في كل آن له أين آخر و المستحيل له في كل آن كيف آخر.

و هذه رسوم إنما دعا إليها الاضطراب و ضيق المجال و لا حاجة بنا إلى التطويل في إبطالها أو مناقضتها؛ فإنّ الذهن السليم يكفيه في تزييفها ما قلناه.

[هـ.] ومنها: ما ذكره رهط من فلاسفة الإسلام وفاقاً لبعض قدماء الرواقيين؛ وهو أن

١. الشفاء، (الطبيعيات)، الفن الأول، المقالة الثانية، الفصل الأول، ص ٨٣.

٢. س: الامر.

٣. س: + صفة لها.

الحركة زوال من حالٍ إلى حالٍ أو سلوك من قوّة إلى فعلٍ؛ وفي الشفاء: «أنّ ذلك غلط؛ لأنّ نسبة الزوال و السلوك إلى الحركة ليس كنسبة الجنس أو ما يشبه الجنس، بل كنسبة الألفاظ المرادفة إيّاها؛ إذ هاتان اللفظتان والحركة وضعت أولاً لاستبدال المكان ثمّ نقلت إلى الأحوال.»^١

[و.] ومنها: ما ذكره الشيخ الرئيس في النجاة؛ وهو «أنّ الحركة تبدّل حال قارّة في الجسم يسيراً يسيراً على سبيل اتّجاه نحو شيءٍ والوصول بها^٢ إليه وهو بالقوّة أو بالفعل.»^٣

فقوله: «تبدّل حال قارّة» احتراز عن الانتقال من متى إلى متى أو من فعل أو انفعال إلى فعل أو انفعال؛ إذ تلك أحوال غير قارّة والانتقال عنها ليس حركة و «في الجسم» احتراز عن تبدّل الأحوال القارّة للنفوس المجرّدة من صفاتها وإدراكاتها؛ إذ ذاك لا يكون حركة لا عن تبدّل الهيولى الأولى في صفاتها على ما قيل. فإنّ للهيولى حركة في كیفياتها الاستعدادية على ما هو التحقيق؛ وقد يقال أيضاً: إنّ المتحرّك في الحركة الكميّة ليس إلّا المادّة، بل المراد بالجسم ما يعمّه ومادّته.

و «يسيراً يسيراً» يخرج تبدّلاً لا يكون كذلك في الجسم و تبدّل الهيولى في صورها الجوهرية؛ فإنّ ذلك لا يمكن أن يكون على سبيل التدرّج.

وقوله: «على سبيل اتّجاه نحو شيءٍ» احتراز به عن تبدّل الجسم في ضوئه مثلاً و الانتقال عنه يسيراً يسيراً إلى الظلمة التي هي عدم النور؛ فإنّه وإن كان في حال قارّة تدرّجاً إلّا أنّه ليس بحركة لعدم كونه على سبيل التوجّه نحو شيءٍ؛ وأراد بالسببية المعبر عنها بالبلاء السببية الأولى القريبة الذاتية احترازاً عن تبدّل أحوال قارّة تدرّجية لا يكون الوصول به إلى ما يترتب عليه أولياً أو ذاتياً على ما فصلّ في مقامه.

وقد قيل: إنّ غاية الشيء أو علّته قد يكون ذاتيةً وقد يكون عرضيةً وقد يكون غير

١. الشفاء، (الطبيعيات)، الفن الأول، المقالة الثانية، الفصل الأول، ص ٨٣.

٢. النجاة، (الطبيعيات)، ص ١٠٥.

٣. س، ن، به.

أولية و بذلك يخرج عن الحدّ الانتقال من جدةٍ إلى جدةٍ أو من إضافةٍ إلى إضافةٍ؛ إذ كلّ منهما وإن كان تدريجياً إلا أنّ شيئاً منهما ليس غاية ذاتية أو أولية لتبدّلٍ سابقٍ عليهما و إنّما عمّم في الغاية المذكورة ليشتمل ما لها غاية بالفعل كما لا تدوم من الحركات المستقيمة و ما ليس لها غاية فعلية كما تدوم من حركات الأفلاك؛ إذ ما يحصل لها إنّما هو وضع تدريجي صالح لأن يفصل إلى أوضاع لا يكون شيء منها بالفعل لكن كلّ واحد منها يكون له حين تلبّس المتحرّك به قوّة قريبة من الفعل بحيث لا يتوقّف فعليته إلا على الانتزاع بالفعل على وجهٍ يصلح لأن يتعيّن بالإشارة؛ فيكون لذاته فعلية مصحّحة لأن يكون منتهى الحركة و مقصدها.

وإن أعضل بك الأمر فاعتبر نسبة المتحرّك إلى حدّ له نسبة حالية إليه و إلى حدّ له إليه نسبة استقبالية. فإنّ أحد الجزئين يمكن أن يتعيّن بإشارتك إليه بخلاف الآخر؛ فيكون له فعلية دونه؛ و مهما زاحم وهمك عقلك أنّ هذه نهاية وهمية لا تحقّق لها في الخارج ليتمكن أن يكون كمالاً ثانياً يتوجّه المتحرّك بالحركة إلى تحصيله؛ فأحسن أعمال رويّتك.

هذا أقصى ما يقال في تحرير كلام الشيخ.

[ز.] و منها ما ذكره بهمنيار في التحصيل روماً للتخلّص عن الدور: «إنّ الحركة هي كون بين المبدأ الذي منه الحركة و المنتهى الذي إليه الحركة بحيث أيّ حدّ يفرض فيه - أي في الوسط - لا يوجد المتحرّك قبله و لا يكون بعده فيه.»^١

و فيه بعد ما يترآى في جليل النظر من الوقوع في الدور أنّه لو صحّ فإنّما يصلح تعريفاً للحركة التوسّطية و هي ليست حركةً حقيقةً، بل إنّما هي أمر بسيط غير منقسم ليس إلا حالة بين صرافة القوّة و محوطة الفعل.

[ح.] و منها: ما ذكره الشيخ صاحب الإشراق في التلويحات و في حكمة الإشراق ذاهباً

إلى أن الأجناس العالية لمقولات الممكنات خمسة - الجوهر، الإضافة والحركة والكم والكيف - إن الحركة هيئة غير قارة بالضرورة لا يتصور ثباتها نظراً إلى مهيّتها لا إلى غيرها؛ وقد زعم أن ما يجب فيه التقضي والتجدد لمهيّته من حيث هي إنما هو الحركة فبالهيئة - أي العرض - على اصطلاح الحكمة الإشراقية أخرج الجوهر؛ وبكونها لا يتصور ثباتها ما هو ثابت من الكم والكيف والإضافة؛ ويكون ذلك لمهيّتها من حيث هي الزمان الذي هو من أقسام الكم؛ فإنه وإن كان أيضاً هيئة لا يتصور ثباتها لكن ذلك ليس لمهيّته وذاته، بل لغيره؛ وهو محلّه الذي هو الحركة؛ وجعل الزمان مقدار الحركة من حيث لا تجتمع أجزاؤها الفرضية معاً احترازاً عن المسافة؛ فإنها أيضاً مقدارها لا من هذه الحيشية، بل من حيث تثبت أجزاؤها الفرضية معاً.

ونحن نقول: قد أسلفنا البرهان على أن التقضي والتجدد والقبلية والبعديّة ليست إلا لمهيّة الزمان من حيث هي والحركة إنما تتّصف بها باعتبار الزمان؛ فما له أجزاء غير قارة بالذات إنما هو الزمان لا الحركة ولا أمر آخر أصلاً، بل الحركة ليس لها من دون اعتبار الزمان أجزاء وامتداد يصلح لانتزاع الأجزاء منه؛ إذ ذلك من خواص الكم. فذلك إنما يكون للحركة من جهة الزمان؛ وأمّا من جهة المسافة فإنما تتّصف الحركة بنفس اتصال المسافة وكميّتها المفارقة لها بالعرض لا على أن يقوم بها اتصال كما يكون من جهة الزمان. فما زعمه ظن لا يتّكل عليه.

وأمّا جعل الزمان مقدار الحركة من تلك الحيشية فقد سلف تحقيق القول فيه.

[ط.] ومنها: ما ذكره المتكلّمون؛ وهو أن الحركة عبارة عن الحصول الأوّل في الحيّز

الثاني؛ وتقريره موكول إلى كتب المتأخّرين.

ثم إن الإمام العلامة فخر الدين الرازي أورد في المباحث المشرّقة وشرحه لعيون الحكمة تشكيكاً في ما^١ اتّفقت عليه آراء الحكماء من الحصول التدريجي والخروج من القوّة إلى

الفعل على سبيل التدرّيج؛ ونسبه^١ إلى نفسه و قال: «هذا متّفق عليه بين الحكماء؛ ولي فيه شكّ.

فإنّ لقائل أن يقول: الشيء إذا تغيّر فذلك التغيّر إمّا أن يكون لحصول شيء فيه أو لزوال شيء عنه. فإنّه إن لم يحدث فيه شيء ممّا كان معدوماً و لم يزل عنه شيء ممّا يكون موجوداً وجب أن يكون حاله في ذلك الآن كحاله قبل ذلك. فلا يكون فيه تغيّر و قد فُرض كذلك؛ هذا خلف.

فإذن الشيء إذا تغيّر فلا بدّ إمّا من حدوث شيء فيه أو زوال شيء عنه. فلنفرض أنّه حدث فيه شيء؛ فذلك الشيء الذي قد حدث كان معدوماً ثم صار موجوداً؛ وكلّ ما كان كذلك فوجوده ابتداء و ذلك الابتداء غير منقسم و إلّا لكان أحد جزئيه الابتداء لا هو؛ فذلك الذي حدث إمّا أن يكون في ابتداء وجوده موجوداً أو لا يكون. فإن لم يكن فهو بعد في عدمه لا في ابتداء وجوده؛ وإن حصل له جوده فلا يخلو إمّا أن يكون قد بقي منه شيء بالقوّة أو لم يبق. فإن لم يبق فالشيء قد حصل بتمامه في أوّل حدوثه؛ فهو حاصل دفعةً لا يسيراً يسيراً؛ وإن بقي منه شيء بالقوّة فذلك الذي بقي إمّا أن يكون عين الذي وجد؛ و هو محال، لاستحالة أن يكون الشيء الواحد موجوداً^٢ و معدوماً دفعةً واحدة؛ و إمّا أن يكون غيره؛ فحينئذٍ الذي حصل أوّلاً فقد حصل بتمامه و الذي لم يحصل بتمامه معدوم. فليس هناك شيء واحد له حصول على التدرّيج، بل هناك أمور متتالية.

فالحاصل: أنّ الشيء الأحديّ الذات يمتنع أن يكون له حصول إلا دفعةً. نعم الشيء الذي له أجزاء كثيرة أمكن أن يقال إنّ حصوله على التدرّيج على معنى أن كلّ واحد من تلك الأفراد الحقيقية إنّما يحصل من حين بعد حين حصول الآخر؛ وأمّا على التحقيق فقد حدث بتمامه دفعةً و ما لم يحدث فهو بتمامه معدوم. فهذا ما عندي في هذا الموضع.^٣ انتهى قوله.

١. س: نسبة.

٢. س، ن: - و.

٣. المباحث المشرقية، ج ١، صص ٥٤٩-٥٥٠.

وأقول: إنَّ بهمنيار ذكر هذه الشبهة ناقلًا إيَّها عمَّن سبقه من الأقدمين وأبطلها بأنَّها
إنَّما ينفي وجود الحركة بمعنى القطع؛ وهي غير موجودة في الأعيان؛ والموجود من
الحركة إنَّما هو التوسُّط المذكور وهو ليس أمراً سيَّلاً لا يكون منقضياً ولا حقاً؛ و
المتأخرون سلكوا هذا السبيل ظانِّين أنَّه منهج الحكمة.

وقد توغلَّ فيه بعض المشهورين بالتحقيق في حواشيه على الشرح القديم للتجريد واقتفى
إثره بعض من تأخَّر عنه من أفاضل المحقِّقين ولعمر الحبيب إنَّه في الفساد كخطأ الطبيب؛
فإنَّ معشر هؤلاء النافين لوجود الحركة بمعنى القطع في الأعيان يذهبون إلى وجودها في
الأذهان بناءً على أنَّ التوسُّط المذكور بحسب استمرار ذاته وعدم استقرار نسبته إلى
حدود المسافة يرسمُ أمراً ممتدّاً في الوهم هو الحركة بمعنى القطع ويقرّرون أنَّ ارتسامها
في الوهم إنَّما يكون بحسب الحدوث على سبيل التدرّج وإن اجتمعت اجزاؤها هناك
معاً بحسب البقاء؛ وإذا كان حصول الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدرّج غير
معقول لم يتصوّر حدوثه تدرّجاً سواء كان في الأعيان أو في الأوهام؛ والقياس المغالطي
ذا لو صحَّ لكان حجة ناهضة هناك أيضاً؛ إذ لا اختصاص له بأحد الوجودين أصلاً؛ و
اللازم خلف اجتماع الآراء على بطلانه.

فالحريّ قلْعُ أساس الإشكال بإفشاء وجه الغلط فيه؛ وذلك غير متعسّر على من هوله
ميسّر ممَّن خلق له؛ فإنَّ وجود الشيء بتمامه في الآن أخصّ من وجوده بتمامه مطلقاً؛ فإنَّ
ذلك قد يكون في الزمان لا في الآن ووحدة الشيء لا تأبى ذلك أصلاً؛ والتدرّج في
الحدوث لا ينافي وجود الشيء الممتدّ الواحد في نفسه بتمامه في مجموع الزمان الذي هو
أيضاً واحد شخصي في نفسه، بل إنَّما ينافي وجوده بتمامه في الآن أو في شيء من أبعاض
ذلك الزمان المنطبق عليه؛ ولا يلزم أن يكون كلّ حادث لحدوثه بتمامه ابتداء غير منقسم
بحيث يختصّ وجوده بهويّته الاتّصالية الامتدادية لو كان له هويّة كذلك بأن^١ يتحقّق فيه؛

و سَيَلْنِي عَلَيْكَ تَحَقُّقُ هَذِهِ الْمَطَالِبِ عَلَى ضَرْبٍ مِنَ التَّفْصِيلِ فِي أَصْلِ الْكِتَابِ - إِنْ شَاءَ اللَّهُ - فَرَصَدَ ذَلِكَ إِنْ كُنْتَ لِلْمَتَوَغَّلِ قَلْبَكَ سَمْعَكَ وَأَنْتَ شَهِيدٌ. «منه رحمه الله»^١

[٨٦]. فلو أنا توهمنا ثلاثة أجزاء لا تتجزئ وكان المتحرك حين يتحرك في الأوسط منها لكان فيه عند حركته من الأول إلى الثالث كمالاً ما بالقوة ولم يكن على متصل. فنفس كون الحركة كمالاً^٢ ما بالقوة لا يوجب أن يكون هي شيئاً قابلاً للانقسام ما لم يعرضه^٣ ما يقتضي كونها لا تكون إلا على متصل.

و بالجملة: أنا ما لم نلتفت إلى مسافة أو إلى زمان لم نجد للحركة اتصالاً ولذلك متى احتجنا إلى تقدير الحركة احتجنا إلى ذكر مسافة أو زمان. «منه سلّمه^٤ الله»

[٨٧]. يعني أن الحركة بحسب اتصال المسافة يقتضي وجود مقدار لها هو الزمان باتصاله و بحسب اتقراض الأجزاء في ذلك الاتصال المستلزم لحصول المتقدّم والمتأخّر في الحركة يقتضي وجود عدد لها هو الزمان من حيث الانفصال إلى القبلات والبعديات. و^٥ اقتصر في البيان على الأخير لظهور الأمر في الأول^٦ أيضاً بعد تبين هذا. «منه دام ظلّه»^٧

[٨٨]. قوله: «بتوسط اتصال الحركة» - إلى آخره -^٨ يعني أن اتصال المسافة من حيث هي للحركة علّة لوجود الزمان الذي هو بذاته متصل أو اتصال لا أنه يعرض الحركة اتصال بسبب اتصال المسافة حتّى يكون هناك اتصال آخر غير اتصال المسافة واتصال الزمان؛ وأمّا^٩ الزمان^{١٠} فإنّه أمر حال في الحركة عارض لها. «منه رحمه الله^{١١}»

[٨٩]. «أَلَقَ يَأْلَقُ أَلْقًا فَهُوَ أَلِقٌ» إذا انبسط لسانه بالكذب وكذلك «وَلَقَ يَلْقُ وَلَقًا» و الولق والالق «الاستمرار في الكذب»^{١٢} «منه رحمه الله»^{١٣}. فيلق أي يكذب. «منه رحمه

١. ش: - بسم الله الرحمن الرحيم قوله أليست الحركة... رحمه الله. ٢. ش: كمال.

٣. ش: لم يعرف. ٤. س، ن: رحمه.

٥. س: - و.

٦. س، ن: منه رحمه الله. ٧. س، ش: - قوله... إلى آخره.

٨. ش: + اتصال. ٩. ن: - و أمّا الزمان.

١٠. ش: - رحمه الله.

١١. انظر: الصحاح، ج ٣، ص ١٥٦ و النهاية، ج ١، صص ٦٠ - ٥٩ و ج ٥، ص ٢٦٦.

١٢. ش: - رحمه الله.

اللّه»^١

[٩٠] يريد أن الإمام العلامة فخر الدين الرازي تحيّر في المباحث المشرقية في أمر الزمان واختار في شرح عيون الحكمة للشيخ الرئيس المذهب الأخير المنسوب إلى إمام الحكمة أفلاطن. فقال في المباحث المشرقية بعد ذكر المذاهب وما يرد عليها من الشبهة والشكوك: «واعلم أنني إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول في ما يمكن أن يقال من كل جانب؛ وأما تكلف الأجوبة الصعبة تعصباً لقوم دون قوم ولمذهب دون مذهب فذلك ممّا لا أفعله في كثير من المواضع وخصوصاً مع هذه المسئلة»^٢

وقال في شرح عيون الحكمة بعد تقرير الآراء وإيراد الشكوك: «إنّ الناصرين لمذهب أرسطاطاليس في أنّ الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغّل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان إلّا بالرجوع إلى مذهب الإمام أفلاطن.

والأقرب عندي في الزمان وفي المدة هو مذهب أفلاطن وهو أنّه موجود قائم بنفسه مستقل^٤ بذاته. فإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ذوات الموجودات الدائمة المنزهة^٥ عن التغيّر سمّي بالسرمد من هذا الاعتبار؛ وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ما قبل حصول الحركات والتغيّرات فذاك هو الدهر الداهر؛ وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى كون المتغيّرات مقارنة معه فذاك هو المسمّى بالزمان».

ثمّ قال: «وأما مذهب أفلاطن فهو إلى المعالم^٦ البرهانية الحقيقية أقرب وعن ظلمات الشبهات أبعد؛ ومع ذلك فالعلم التامّ بحقائق الأشياء ليس إلّا عند الله تعالى»^٧. وقال في شرح الفصل المعقود لتحقيق مذهب أرسطاطاليس مورداً عليه: «إنّ بديهية العقل حاكمة بأنّ إله العالم كان موجوداً قبل حدوث هذا الحادث اليومي وأنّه^٨ الآن

١. ش: - رحمه الله؛ ن: - فيلق أي يكذب منه رحمه الله.

٢. س، ش، ن: - ممّا.

٣. المباحث المشرقية، ج ١، ص ٦٤٧.

٤. س: مستعمل.

٥. س: المنزهات.

٦. شرح عيون الحكمة: العلوم.

٧. شرح عيون الحكمة، ج ٢، ص ١٤٩.

٨. ن: ان.

موجود معه و أنه سيبقى بعده؛ فلو كان تعاقب القبلية و المعية و البعدية يوجب وقوع التغير^١ في ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الأحوال لزم وقوع التغير في ذات الواجب الوجود؛ و ذلك لا يقوله عاقل.

فلئن قلتم: لولا وقوع التغير في هذا الحادث^٢ لا متنع وصف الله تعالى بالقبلية و المعية و البعدية؛^٣ فنقول: فقد جوزتم أن يكون الشيء محكوماً عليه بالقبلية و المعية و البعدية^٤ بسبب وقوع التغير في شيء آخر. فلم لا يجوز أن يكون الزمان كذلك؛ و هذا هو قول الإمام أفلاطن؛ فإنه كان يقول: «المدة إن لم يقع فيها شيء من الحركات و التغيرات لم يحصل فيه^٥ إلا الدوام و الاستمرار و ذلك هو المسمى بالدهر و السرمد؛ و أمّا إن حصل فيه الحركات و التغيرات فحينئذٍ يحصل لها قبليات قبل بعديات و بعديات^٦ بعد^٧ قبليات لا لأجل وقوع التغير في ذات المدة و الزمان، بل لأجل وقوع التغير في هذه الأشياء»^٨ انتهى كلامه.

و نحن بعناية العليم الحكيم لفي منتدح عن أمثال تلك الشكوك و الأوهام حسب ما نتلو عليك تحقيقه في أصل الكتاب إن شاء الله^٩ المفضل المنعم و لولا أن ثبتني ربي لقد كدت أركن إليهم شيئاً قليلاً و حيث هداني أستطيع إلى حيّ حبيب^{١٠} العقل سبيلاً. فالحمد لمُلهم الحقّ حقّ حمده. «منه مدّ ظله العالی»^{١١}

[٩١] يوضح طي هذا الإيضاح بطلان المذاهب الخمسة الأخيرة المعدودة في الإحصاء؛ و أمّا الخمسة الأول فقد أبطلت سابقاً ببيان وجود الزمان و اتصاله و كونه عرضاً قائماً بحركة هو مقدارها. «منه رحمه الله»^{١٢}

[٩٢] القياس هو قولهم: «الزمان متقضّ متجدّد و الحركة متقضّية متجدّدة؛ فالزمان

١. س: - و المعية... التغير. ٢. شرح عيون الحكمة: هذه الحالات.

٣. ن: بالقبلية و البعدية و المعية. ٤. ن: بالقبلية و البعدية و المعية. ٥. ن: - فيه.

٦. س: + قبل. ٧. س، ن: قبل. ٨. شرح عيون الحكمة، ج ٢، ص ١٢٧.

٩. ش: + تعالى. ١٠. ن: - حبيب. ١١. س، ن: منه رحمه الله.

١٢. ش: - رحمه الله.

عين الحركة» و الموجبتان في الشكل الثاني لا تنتجان على أن إحدى مقدمتيه - أعني قولهم: «الحركة متقضية متجددة» - كاذبة؛ لأنه يجب أن يراد أن الحركة متقضية متجددة بذاتها لينتج^١؛ لأن الزمان هو المتقضي المتجدد بذاته و الحركة ليست بذاتها كذلك، بل باعتبار مقارنة الزمان و الانطباق عليه؛ فإن غير القارّ بذاته ليس إلا الزمان؛ فالحركة لا يكون شيء منها ماضياً أو مستقبلاً بذاتها، بل باعتبار الوقوع في الزمان الماضي أو المستقبل. «منه رحمه الله»^٢

[٩٣]. هود / ١١٢.

[٩٤]. ربّما^٣ يقرّر بأنّ عدم الطاري إنّما^٤ يمتنع بالنظر إلى ذات الزمان؛ لأنّ فيه فرضُ عدم الشيء مع وجوده؛ وأمّا عدم الزمان وحده بحيث لا يقترن ذلك بعدم بقبل أو بعدٍ فإنّه ممكن؛ فلا يلزم وجوب وجود الزمان؛ والغلط إنّما ينشأ من قياس الزمان على ما^٥ في الزمان و من اقتران وجود الشيء بعدمه «منه رحمه الله»^٦

[٩٥]. إنّما كان وجوب الطبيعة بشرط شيءٍ بعينه وجوب الطبيعة لا بشرط شيءٍ؛ لأنّ وجود الفرد هو بعينه وجود الطبيعة، و الوجوب كيفية الوجود؛ وأمّا وجود الطبيعة من حيث إنّها وجودها فلا ينسب إلى ما هو فرد تلك الطبيعة إلاّ بالعرض. فلذلك لم يكن امتناع الطبيعة هو بعينه امتناع فردها و إن كان مستلزماً لامتناعه. «منه رحمه الله»^٧

[٩٦]. لأنّه^٨ يمكن أن ينشأ الامتناع من خصوصية الفرد. ثمّ إنّ الممكن ما لا يجب له بالنظر إلى ذاته من حيث هي طبيعة الوجود و لا يمتنع عليه بالنظر إلى ذاته طبيعة عدم. فالوجوب أو الامتناع بوسطٍ مستندٍ إلى الذات لا يُخرجه عن حدّ حقيقة الإمكان إلاّ أن البرهان قد قام على استحالة ذلك. فلو أنّ ممكناً اقتضى امتناع جميع أنحاء عدم بشرط شيءٍ بالنظر إلى ذاته لم يلزم امتناع طبيعة عدم لا بشرط شيءٍ بالنظر إلى ذاته من حيث

٣. ش: و ربّما.

٢. ش: - رحمه الله.

١. س، ش: + لو أنتج.

٦. ش: - رحمه الله.

٥. س: - ما.

٤. ن: ربّما.

٨. ش: - لأنّه.

٧. ش: - رحمه الله.

هي، بل من حيث^١ إنه يقتضي امتناع جميع أنحاء العدم والطبيعة لا تتحقق إلا بتحقق شيء من أفرادها. فذلك الاقتضاء وسط في امتناع تلك الطبيعة.

ونظيره على ذوق الفلاسفة أن الواجب الوجود بذاته يقتضي عليته لمعلوله الأول^٢ من حيث إنه علة لامتناع^٣ عدمه. فعدم المعلول الأول إنما يمتنع بالنظر إلى الواجب من حيث تلك العلية المستندة إلى نفس ذاته لا بالنظر إلى ذاته بذاته لكن الممكن لا يمكن أن يقتضي امتناع جميع أنحاء العدم بالنظر إليه وإلا لاقتضى امتناع طبيعة العدم من حيث ذلك الاقتضاء. فيلزم أن يقتضي وجوب نقيض تلك الطبيعة - أعني الوجود^٤ - فيكون ذاته كافية في وجوده؛ هذا خلف. «منه رحمه الله»^٥

[٩٧]. الحق أن مجرد الإمكان علة الاحتياج. فكما كان المعلول في حدوثه محتاجاً إلى العلة كان في بقاءه أيضاً محتاجاً إليها؛ وأما توهم لزوم تحصيل الحاصل فقد ازيح بأن المحال إنما هو تحصيل الحاصل بتحصيل مستأنف لا يحصل بنفس التحصيل الأول؛ أي بتحصيل مستمر؛ والفاعل يقيّد في الزمان الثاني نفس الوجود الذي كان حاصلاً بنفس التحصيل الذي كان حاصلاً. فكما أن الأثر واحد مستمر فكذا التحصيل؛ إذ المعنى منه هو الاستتباع لا غير وهو نسبة يجدها العقل بين العلة والمعلول. فمادام تلك النسبة مستمرة يستمر وجود المعلول وإذا انقطعت انقطع وجوده؛ فلا مانع للتأثير والتحصيل والإفادة ونحوها من جانب العلة إلا استتباعها للمعلول؛ ولا للتأثر والاحتياج ونظائرها من جانب المعلول إلا التبعية اللازمة لذلك الاستتباع لا أن الفاعل يعمل عملاً بالمعلول كالخيّاط خياطة الثوب حتى إذا تم عمله لم يبق له تأثير على ما ينساق إلى الأوهام العامة؛ وذلك الاستتباع وإن كان دفعياً لكنه قد يستمر فيستمّر المعلول وقد لا يستمر فلا يستمر. فإن اعتبر ذلك الاستتباع استتباعاً واحداً مستمراً كان من جانب المعلول بإزائه تبعية واحدة مستمرة؛ وإن اعتبر إضافته إلى الزمان الأول والثاني حتى يصير

١. ن: - هي بل من حيث.

٢. س: + و.

٣. ش: علة له امتناع.

٤. س: الوجوب.

٥. ش: - رحمه الله.

٦. س: - تلك.

متعددًا بذلك الاعتبار تعددت التبعية من جانب المعلول أيضاً بإزائهما في الزمان الأول و الثاني.

ثم التحقيق على ما حققه الشيخ في الإشارات و فصله في الشفاء و النجاة و غيرهما من^١ أن تأثير العلة سواء كان في الوجود الحادث أو الوجود المستمر إنما هو في نفس الوجود بما هو وجود لا في قيد الحادث أو الاستمرار؛ فإن الحادث إنما يفيد الفاعل الوجود بما هو وجود لا من حيث هو وجود بعد عدم.

و لا يصح أن يقال: «إن شيئاً جعل وجود الشيء بحيث لا يكون إلا بعد عدم» فهذا غير مقدور عليه، بل بعض ما هو مقدور واجب ضرورة أن لا يكون بعد عدم بعدية زمانية و بعضه واجب ضرورة أن يكون بعد عدم. فالمستفاد من العلة إنما هو نفس الوجود من حيث هو وجود تلك المهيّة؛ و أمّا وصفه و هو «أنه بعد ما لم يكن» فليس من علة؛ و التأثير إنما هو بالذات في نفس الوجود بما هو وجود و الوصف لازمه. فلا يحتاج إلى تأثير مستأنف بل هو مستند ابتداءً إلى نفس هذا الوجود المجعول؛ و في الحادث الذاتي أيضاً ليس للفاعل في عدمه السابق على وجوده سبقاً بالذات تأثير بل تأثيره في نفس وجوده لكن عرض إن كان له عدم من ذاته ليس ذلك من تأثير الفاعل؛ و كذلك في المعلول المستمر تأثير العلة إنما هو بالذات في نفس وجوده بما هو وجوده و وصف الاستمرار له إنما هو لازم لاستمرار التأثير.

هذا على سبيل الحكمة المشائية في المشهور و أمّا على طريق ذوق التحقيق فتأثير العلة إنما هو بالذات في نفس المهيّة، و الوجود ينتزع منها لا بجعل مستأنف، و وصف الحدوث يلزمه لنفسه و وصف الاستمرار يلزمه لاستمرار التأثير و أنه ليتلى عليك من ذي قبل تحقيق هذه الحقائق على ضرب من التفصيل في أصل الكتاب، إن شاء الله تعالى. «منه رحمه الله»^٢

٢. ش: - الحق أن مجرد الإمكان... منه رحمه الله.

١. س، ن: - من.

[٩٨]. وأما ما يقال: «إنَّ المعلول لو كان معدوماً في مرتبة وجود علته لكان عدمه متقدماً بالذات على وجوده و تقدّم نقيض الشيء عليه بالذات محال» فمقدوح بأنّ نقيض وجوده هو رفع وجوده لا رفع وجوده المقيّد ذلك الرفع بكونه في تلك المرتبة وهو ظاهر. ربّما يورد بتعكّس هذا الفحص التحقيقي^١ على قولهم: «إنَّ المعلول له في مرتبة وجود علته العدم؛ فيقال: ليس للمعلول في تلك المرتبة الوجود و لا العدم؛ فإن تأخّر وجود المعلول عن وجود العلة إنّما يقتضي أن لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا أن يكون له في تلك المرتبة العدم؛ و لا يصحّ أن يتمسّك بأنّه إذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم و إلّا لزم الواسطة و أنّه لا معنى للعدم إلّا سلب الوجود.

فإذا ثبت أن ليس له الوجود في تلك المرتبة ثبت أنّه معدوم فيها لأنّ نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيّد لا سلب وجوده المتّصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة؛ أعني النفي المقيّد؛ فلا يلزم من انتفاء الوجود في تلك المرتبة تحقّق السلب فيها لجواز أن لا يكون اتّصافه بالوجود و^٢ لا اتّصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الأمور التي ليست بينها علاقة العلّية و المعلولية؛ فإنّه ليس وجود بعضها و لا عدمه متأخراً عن وجود الآخر و لا متقدماً عليه؛ و خلوّ المرتبة عن النقيضين جاز و إن كانت نحواً من أنحاء نفس الأمر لعدم استلزامه ارتفاعهما في نفس الأمر لكون نفس الأمر أوسع من تلك المرتبة كما في المهيّة من حيث هي هي؛ فإنّ كلّاً من النقيضين مسلوب عنها من تلك الحيشية التي هي من أنحاء الواقع لا ملاحظة تعمّلية من العقل على ما يسبق إلى بعض الأوهام؛ و لا يلزم خلوّها عنهما في الواقع لعروض أحدهما لها بحسب نحو آخر من أنحاء الواقع.

فإذن لا يتمّ مرامهم في إثبات الحدوث الذاتي و نحن نحقّق المطلب حيث يحين حينه في أصل الكتاب على وجه لا يسع مجالاً للإزاحة عن الحقّ إن شاء الله تعالى؛ فليتربّص.

«منه سلّمه^١ الله»

[٩٩] على ما هو الحقّ من مذهب المصنّف؛ فإنّ البعدية التي لا يجتمع القبل و البعد بحسبها أعمّ عنده من الزمانية و الدهرية و السرمدية؛ و الممتنع بالنظر إلى ذات الزمان عنده إنّما هو العدم بعد الوجود بعديةً زمانيةً لا غير. «منه رحمه الله»^٢

[١٠٠] أي سواء كانت بعدية بالذات أو بالزمان أو بالدهر أو بالسرمد. «منه رحمه الله»^٣

[١٠١] تقريره أنّ المتناقضين هما المفهومان المتنافيان لذاتهما بحيث إذا قيس أحدهما إلى الآخر كان أشدّ بُعداً ممّا سواه؛ إذ المختلفان بالإيجاب و السلب بحيث يكون صدق كلّ منهما أو^٤ كذبه مستلزماً لكذب الآخر أو صدقه استلزماً بالذات؛ فكيف يكون المتشابهان في المهية متناقضين. «منه سلّمه^٥ الله»

[١٠٢] بل عدمه متّضح الفساد سيّما في المفهومات الاعتبارية؛ فإنّ للعقل أن يعتبر أيّ مفهوم كان و يضيف إليه الرفع لكنّه قال: «غير متّضح الفساد» وقوفاً على مقام منصب المنع و وظائفه. «منه رحمه الله»^٦

[١٠٣] قوله: «فيكون قد أرجع النقيضين» إلى آخره.^٧ حاصل الكلام أنّه إمّا أن يجوّز إضافة الرفع إلى غير الثبوت فيكون العدم الطاري فرداً من العدم بمعنى رفع الوجود و رفعه فرداً من العدم بمعنى مطلق الرفع المساوق^٨ لمفهوم كلمة النفي من غير ملاحظة خصوصية المضاف إليه و الإضافة محصّلة لحصّة العدم و مقوّمه لنوعيته؛ فيختلف العدمان باختلاف ما أضيفا إليه؛ و إمّا أن يقتصر الرفع على الإضافة إلى الثبوت فقط؛ فيصير رفع العدم الطاري عبارة عن رفع ثبوته؛ فيصير المتناقضان حقيقةً ثبوت العدم الطاري و رفعه؛ فإنّ الرفع إنّما يكون نقيضاً لما أضيف هو إليه لا غير. فقد اندفع الشكّ على كلا التقديرين.^٩

[١٠٤] وقد يقال: الرفع الطاري مؤلّف من مفهوم الرفع و مفهوم الطريان؛ فرفعه باعتبار

١. س، ن: رحمه. ٢. ش: - رحمه الله. ٣. ش: - رحمه الله.
٤. ن: و. ٥. س، ن: رحمه. ٦. ش: - رحمه الله.
٧. ش: - قوله فيكون... آخره. ٨. ش: المساوي. ٩. ن: - قوله فيكون... التقديرين.

الجزء الأول بالثبوت و باعتبار قيد الطريان برفعه؛ و لا ثقة بجدواه؛ فإنّ مفهوم نقيضه رفع الرفع الطاري. «منه سلّمه الله»^١

منهم من لم يجوز إضافة الرفع إلى المهيّة في نفسها؛ فإنّ أضيف إليها ظاهراً أرجع الإضافة إلى ثبوت تلك المهيّة؛ و التحقيق يقتضي خلافه، كيف و فعلية المهيّة في تقرر نفسها غير الوجود و يتعلّق بها الجعل البسيط على ما يأتي تحقيقه في الكتاب؛ فلم لا يصحّ إضافة الرفع إلى نفسها مع قطع النظر عن الوجود. «منه مدّ ظلّه»^٢

[١٠٥]. و قوله: «وإن أعيد النظر» إعادة للتشكيك بناءً على المذهب المختار من جواز إضافة الرفع إلى أيّ مفهوم كان.^٣

[١٠٦]. و قوله: «و نقيضه و هو رفعه أيضاً»^٤ فرد من تلك الطبيعة^٥ ربّما يقال: لمّا كانت الإضافة إلى الملكة محصّلة لطبيعة الرفع و منوّعة لها و كان اختلاف ما أضيفت هي إليه بالنوع^٦ منشأ لاختلاف أنواعها؛ فكان رفع رفع شيءٍ ما مخالفاً بالحقيقة لرفع شيءٍ ما قطعاً؛ فيكون رفع رفع شيءٍ ما أيضاً مخالفاً لرفع رفع شيءٍ ما ضرورة اختلاف ما أضيفا إليه؛ فلم يكن النقيضان متّفقي المهيّة؛ لكنّه غير مُجْدٍ؛ إذ يلزم كونهما فردين من طبيعة الرفع المساوق للسلب المطلق و من طبيعة رفع الرفع أيضاً؛ و هل الكلام إلّا في جوزاه؟! فلا محيص إلّا بارتكاب ذلك كما يُنبىء عنه قوله: «أرتكب» و فيه إشارة إلى أنّه يمكن تقرير المرام على وجهٍ ينحفظ فيه تكررُ التناقض من الجانبين على ما نبينّه بعد في الحواشي لكن ارتكاب عدم التكرّر ممّا لا صادّ عنه؛ فلْيُدْرَك. «منه دام ظلّه»^٨

[١٠٧]. و قوله: «أرتكب» دفع له بما هو تحقيق المقام و ملخصه أنّ التناقض قد يطلق على اختلاف قضيتين بالإيجاب و السلب بحيث يتمانعان صدقاً و كذباً بالذات؛ و قد يطلق على كون أحد المفهومين رفعاً للآخر و الآخر مرفوعاً به؛ و هو بالمعنى الأخير

١. س، ن: - سلّمه الله. ٢. س: منه رحمه الله؛ ن: - مدّ ظلّه. ٣. ن: - و قوله... مفهوم كان.

٤. س: - قوله و نقيضه و هو رفعه أيضاً. ٥. ش: - قوله و نقيضه... الطبيعة.

٦. س: بالنوع. ٧. س: - رفع. ٨. س، ن: منه رحمه الله.

لا ينافي تشابه المتناقضين في المهيّة؛ فإنّ التمانع الذاتي على هذا التقدير إنّما ينشأ من الإضافة لا غير؛ فتفظّن. «منه سلّمه الله»^١

[١٠٨]. قوله: «بمعنى رفعه» تفصيل المقام: إنّ التناقض أي تقابل السلب والإيجاب قد يطلق على ما بين القضايا و يلزمه امتناع اجتماع المتناقضين أو ارتفاعهما صدقاً و كذباً بحسب أيّ نحو كان من أنحاء نفس الأمر و نقيض القضية مطلقاً على ذوق الحكمة الإشرافية إنّما هي قضية أخرى مفهومها سلب تلك القضية؛ و أمّا الحكم بأنّ الموجبة نقيض السالبة فمن باب إقامة لازم النقيض مقامه كما جرى للمشائين أيضاً في تناقض الموجبات و في الحكم بكون^٢ نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية ضرورة أنّ معلوم نقيضها سلبها أعمّ من أن يتحقّق بسلب جزئي أو كليّ و إن استلزم السلب الجزئي البتّة؛ و على الحكمة المشائية إنّما يصحّ ذلك إذا كانت القضية موجبة؛ و أمّا السالبة فنقيضها ما هي سلب له و نقيض الموجبة الكلية سلبها سواء تحقّق كلياً أو جزئياً؛ و نقيض السالبة الكلية الإيجاب اللازم لسلبها سواء تحقّق كلياً أو جزئياً؛ و كذلك في الموجبة و السالبة الجزئيتين؛ و أمّا عدّ السالبة الجزئية أو موجبتها السالبة الكلية أو موجبتها نقايض فمسامحة إقامة لل لازم المساوي مقام ملزومه.

و قد يطلق على ما بين المفردات و هو ما بين المفهوم و رفعه في نفسه أو بحسب الانتساب^٣ إلى شيء إمّا بالحمل المواطائي^٤ أو الحمل الاشتقاقي من تنافيهما بحسب نفس المفهوم و كون كلّ منهما أشدّ بُعداً عن الآخر من جميع ما سواه؛ فإنّ المفهوم إن اعتبر في نفسه و ضمّ إليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه لا يتصوّر مثل ذلك لغيره من المفهومات يسمّى رفع المفهوم في نفسه.

و لا يعتبر في شيء منها صدق أو لا صدق على شيء أصلاً؛ فإذا حمل على شيء كان إثباته له تحصيلاً و إثباتاً رفعه له إيجاباً سالب المحمول و إنّما يتناحيان صدقاً على ذات

٢. س: يكون.

١. س: منه رحمه الله؛ ن: - و قوله... رحمه الله.

٤. س: المواطائي.

٣. س: + أي على الوجه التصوري لا على الوجه التصديقي.

واحدة من جهة واحدة في زمان واحد لا كذباً لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع وإن اعتبر بحسب الحمل المواطائي^١ على شيءٍ وأضيف إليه مفاد حرف النفي حصل أيضاً ذلك المفهوم وهو نقيضه من جهة ذلك الحمل وإنما يستحيل اجتماعهما باعتبار ذلك الحمل فقط؛ فلا يكون شيء يحمل كل منهما عليه مواطاةً وكذلك ارتفاعهما بأن يوجد شيء لا يحمل شيء منهما عليه مواطاةً؛ فلو عدم الموضوع كذب حملهما عليه معاً.

وأما بحسب الحمل الاشتقاقي فلا يمتنع اجتماعهما؛ فقد يتّصف الشيء بهما اشتقاقاً كالجسم المتحرّك؛ فإنه يتّصف بالحركة واللاحركة اشتقاقاً لا تصافه بالشكل وغيره ممّا يحمل عليه الاحركة مواطاةً؛ وكذلك يمتنع ارتفاعهما عن شيء من جهة الحمل الاشتقاقي بالنظر إلى نفس مفهوميهما وإن لم يتفق خلوّ شيء عن الاتّصاف بهما جميعاً؛ فإنّ ذلك ليس من حيث اقتضاء نفس مفهوميهما.

ولا يستحيل أيضاً أن يحمل أحدهما على شيء مواطاةً والآخر على ذلك الشيء اشتقاقاً كالوجود يحمل على الفلك اشتقاقاً ونقيضه من طريق الحمل المواطائي^٢ وهو اللاوجود يحمل عليه مواطاةً؛ ولا أن يحمل أحدهما على نفس مفهوم الآخر مواطاةً، كالمفهوم يحمل على نفس مفهوم اللامفهوم والشيء على نفس مفهوم الاشياء إلى غير ذلك من الأمور العامة أو اشتقاقاً، كالاحركة المتّصف بها الحركة لا تصافها بالسرعة التي يحمل عليها الاحركة وإن أُعتبر باعتبار الحمل الاشتقاقي على شيء وأضيف إلى رفعه بالمعنى المصدري حصل المتناقضان من طريق الحمل الاشتقاقي؛ وإنما يمتنع اجتماعهما في موضوع مطلقاً وارتفاعهما عنه عند وجوده بذلك الحمل فقط؛ وأما بحسب الحمل المواطائي^٣ فلا يمتنع خلوّ الموضوع الموجود عنهما كالوجود والعدم لا يحمل شيء منهما على الفلك مثلاً مواطاةً؛ وأما حملهما معاً على موضوع بالمواطاة فممتنع على ما ذكره الشيخ في الشفاء والحكيم الطوسي في أساس الاقتباس.

ولا يستحيل أيضاً أن يحمل أحدهما على نفس الآخر اشتقاقاً أو على ما صدق عليه

١. س: المواطائي.

٢. س: المواطائي.

٣. س: المواطائي.

كالعدم المحمول اشتقاقاً على نفس الوجود و على أفرادِهِ.

ثمّ النقيضان بحسب كلّ من الحملين قد يعدمان في الخارج كالامتناع و اللامتناع أو رفعه و الإمكان و اللإمكان أو رفعه؛ و قد يجتمعان في تصوّر العقل فإنّ له أن يعتبر النقيضين مقابل يتوقّف تعقّل أحدهما على تعقّل الآخر. فإنّ تصوّر السلب فرع تصوّر الإيجاب؛ و القضيتان المتناقضتان إنّما يتمانعان صدقاً و كذباً فقط و لا يستحيل ارتفاعهما في نفسيهما باعتبار الوجود في الخارج أو عن شيء بحسب الحمل مواطاةً أو اشتقاقاً أصلاً.

و المفهوم التصديقي نقيضه مفهوم واحد تصديقي و المفهوم التصوري بحسب أحد الحملين أيضاً نقيضه مفهوم واحد تصوري؛ و التناقض في المفاهيم التصورية أيضاً على المشهور من الحكمة المشائية إنّما يكون إيجابياً و سلبياً؛ و على التحقيق وفاقاً لذوق^١ الحكمة الإشرافيّة إنّما يتحقّق بين المفهوم و رفعه؛ و أحد النقيضين يجب أن يكون إيجابياً أعمّ من أن يكون على الحقيقة أو بالمعني الإضافي بالنسبة إلى الآخر؛ أي يكون أحد النقيضين سلباً للآخر و لا يكون الآخر سلباً له سواء كان مفهوماً إيجابياً أو سلباً لمفهوم آخر.

و أكثر ما فصلناه يستفاد من كلام الشيخ في الشفاء؛ و ما نقل بعض التحقيق انتصاراً لبعض المشهورين بالتحقيق من تصريح الشيخ بعدم شمول التناقض لما بين المفردات في قوله: الفرس و اللافرس ليس يتقابلان التقابل الذي للنقيضين؛ إذ لا صدق هناك و لا كذب؛ فليس على ما زعم إلّا في التناقض بالمعني المصطلح عليه في القضايا لا مطلقاً؛ و كأنّه لم يتدبّر في حاشيتي قول الشيخ قبل و بعد؛ فلم يظفر بالمرام. على أنّ العقل يحكم بذلك النحو من التقابل في المفردات.

و خروجه عن الأقسام الأربعة يخرق ما انعقد عليه الاتفاق من الحصر فيها. و لا يسوغ إدخاله في غير ما بالسلب و الإيجاب و إطلاق لفظ التناقض عليه ممّا لا يليق البحث عن صحّته و عدمها بوظائف الحكمة. مع أنّ ذلك الإطلاق أيضاً قد تجاهو به رهط من أئمة الصناعة؛ و لا بأس إن تلونا عليك عبارة الرئيس؛ ففي ذلك ضرب من

التأكيد لما ريم بالتأسيس. قال في قاطيغورياس الشفاء: «المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد في زمان واحد معاً وكلّ شيئين لا يجتمعان على سبيل أنّ شيئاً واحداً لا يوصف بهما بالمواطاة بأن يكونا مقولين عليه بأن الشيء هو هذا وذاك، كما يكون الشيء حياً وأبيض معاً أو على سبيل أنّ الشيء الواحد لا يوصف بهما بالاشتقاق أيضاً؛ وذلك بأن يتمانعا من حيث الكون فيه أيضاً.

والقسم الأول يكون أحدهما في قوّة سالب الآخر كالفرس واللافرس؛ فلا يخلو إمّا أن^١ يكون الاعتبار من حيث السالب منهما سالب فقط أو من حيث هناك زيادة معنى إيجابي يلزمه السالب كما إذا جعلنا المتقابلين أو الشيئين المذكورين الزوج والفرد وجعلنا الفرد ليس كونه فرداً هو أنّه ليس بزوج فقط، بل إنّ أمر زائد على ذلك؛ فليكن الأول تقابل النفي والإثبات إمّا بسيطاً كما هو فرس لما ليس بفرس أو مركّباً كقولك: «زيد فرس» «زيد ليس بفرس» والأول لا صدق فيه ولا كذب؛ والثاني فيه صدق وكذب؛ ويشتركان في أنّه ليس فيهما إشارة إلى وجود من خارج، بل اعتبار أحكام عقلية؛ فإنّه لو كان اللافرسية من حيث هي لا فرسية شيئاً له وجود بوجهٍ لكان الماء في سلوب موجودة بالفعل لا نهاية لها؛ لأنّها ليست بحجارةٍ ولا مثلث ولا ثنائية ولا رباعية ولا هي من الأمور التي لا تتناهي وكان يكون^٢ نسب سلبية حاصلة فيه لا نهاية لها لا مرّة واحدة بل مراراً متضاعفة بلا نهاية ولا غاية؛ إذ كان لكلّ جملة تفرض سلب مستأنف، بل هذا شيء في اعتبار العقل وفي القول.

و من خواصّ هذا القسم أنّه لا يمتنع اجتماع ما يقع عليه من المتقابلين في موضوع واحد بأن يكونا فيه لا بأن يكونا عليه؛ وذلك لأنّ الرائحة ليست طعماً وتقابل الطعم من حيث ليس طعماً ويجتمعان في موضوع على سبيل الوجود وكلّ ما لم يجتمع في موضوع على سبيل الوجود فيه فليس يجتمع في موضوع على سبيل القول عليه ولا ينعكس.

٢. س، ن: - يكون.

١. س، ن: - أن.

ثم إنَّ المتقابلين اللذين أوردناهما يختلفان في أنَّ تقابل الفرسية واللافرسية لا صدق ولا كذب فيه و تقابل «إنَّ زيداً فرس» لقولنا: «زيد ليس بفرس» فيه صدق و كذب. و أمَّا القسم الآخر فمثل الحرارة و البرودة و الحركة و السكون و مثل أمور تجري مجراها؛ فلنقل أولاً: إنَّه لا شكَّ أنَّ الفرس و اللافرس يعدّان في المتقابلات و كذلك قولنا: «زيد فرس» مقابل لقولنا: «زيد ليس بفرس» و كذلك الزوج و الفرد يعدّان من المتقابلات و كذلك العمى و البصر يعدّان من المتقابلات و كذلك الحرارة و البرودة تعدّان من المتقابلات و كذلك الأبوة و البنوة تعدّان من المتقابلات.

و الأشياء التي تعرض لها هذه الأحوال يحكم عليها بأنّها تتقابل بسببها و صورة هذه الأشياء متخالفة بأنَّ الفرس جوهر و يقابله اللافرس على قياس مقابلة الفرسية إن كانت عرضاً و ليسلم ذلك اللافرسية، بل خذ مكانها النفس و اللانفس أو شيئاً آخر ممّا هو جوهر ليس مشتقّ الاسم من عرض.

و أمّا القضية فهي عرض، و الفرس و اللافرس ليس يتقابل التقابل الذي للنقيضين؛ إذ لا صدق هناك و لا كذب و لا يتقابل على سبيل الإضافة و لا على سبيل التضادّ؛ إذ كان تقابل التضادّ ما كان فيه جواز تعاقبٍ على موضوع واحد بشرائط ذكرت.

و أمّا الزوج و الفرد فليس لهما موضوع واحد يتعاقبان عليه، بل جنس واحد لموضوعين لهما لا يفارقانه.

و أمّا العمى و البصر فيشارك السكون و الحركة؛ فإنَّ العمى ليس معنى مقابلاً للبصر، بل هو عدمه و كذلك السكون للحركة لكن السكون يعاقب الحركة على موضوع واحد و أمّا العمى فلا يعاقبه البصر.

و أمّا المتضايفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع أو اشتراكهما في موضوع حتّى يكون الموضوع الذي هو علّة لأمرٍ ما يلزمه لا محالة إمكان أن يصير فيه معلولاً أو يكون هناك موضوع مشترك و إن كانت العلّة و المعلولية من المضاف.

فأول ما ينبغي أن يطلب أنه هل يمكننا أن نجد لهذه كلها معنى جامعاً ولو على سبيل التشكيك و التقديم و التأخير إن لم يكن على سبيل التواطئ البحث أو لانجد لها معنى جامعاً؛ لكن التقابل مقول عليها؛ فيشبه أن يكون التقابل الأول نظير ما للفرس و اللافرس الذي يمنع اجتماع طرفيه قولاً على موضوع و إن لم يمنع ذلك وجوداً في موضوع؛ فإنه لا يكون شيء واحد هو رائحة و لا رائحة و يكون شيء واحد فيه رائحة و ما ليس برائحة. و لست أقول: إنه يجتمع في شيء أن يكون فيه رائحة و ليس فيه رائحة، فإن هذين لا يجتمعان.

ثم قال بعد الحكم بأن تقابل هو رائحة و لا رائحة من القسم الأول الذي على سبيل الحمل على: «و تقابل «إن فيه رائحة» و «ليس فيه رائحة» من القسم الأول الذي على سبيل الحمل في و لذلك يحمل على التفاحة أن فيها رائحة فيقال: «التفاحة فيها رائحة» و لا تحمل الرائحة على التفاحة حتى يقال: «إن التفاحة رائحة» فذلك هي موجودة في لا محمولة على.

فجميع الأشياء المتباينة الطبايع تكون متقابلة من حيث إن كل واحد منها ليس هو الآخر و هذا هو تقابل أول. ثم نقل التقابل عن اعتبار الحمل على موضوع إلى اعتبار الوجود في موضوع؛ فجعلت حال الأمور التي تشترك في عام أو خاص تكون موجودة فيه بالقوة و معاً و لا يجتمعان بالفعل معاً تقابلاً؛ فبعضه يختص بالقول من حيث هو حكم كالإيجاب و السلب اللذين موضوعهما الموضوعات و المحمولات تتعاقب فيه و لا يجتمع معاً و هذا بحكم القول و ليس في الوجود حمل و لا وضع و بعضه يكون من خارج»^١ هذا كلامه بالفاظه.

ثم ساق القول إلى أن قسم هذا المعنى إلى الأربعة على اصطلاح قاطيغورياس؛ و فيه تصريح بأن في تقابل الإيجاب و السلب إطلاقاً على معنيين بحسب اصطلاحين^٢، بل في

١. الشفاء، (المنطق)، ج ١، الفن الثاني، المقالة السابعة، الفصل الأول، صص ٢٤٤ - ٢٤١.

٢. س: أي اصطلاح منقول عنه و اصطلاح منقول إليه و اختلاف هذين الاصطلاحين مشترك بين قاطيغورياس و

أقسام التقابل، بل مطلقاً لكن اختلاف المعنيين في تلك الأقسام إنما هو بحسب اختلاف اصطلاحى قاطيغوريوس و الإلهيات لا اصطلاحى حمل على وجود في. فإن ذلك مختص بتقابل السلب والإيجاب.

و أن المراد في قوله: «الفرس و اللافرس ليس يتقابل» التقابل الذي للنقيضين إنما النقيضان اللذان يلزمهما امتناع الاجتماع و الارتفاع صدقاً و كذباً لا غير و ان ما قسم إلى الأقسام الأربعة إنما هو المعنى المنقول إليه؛ أعني ما باعتبار الوجود في موضوع لا ما يكون باعتبار امتناع الاجتماع في موضوع واحد مطلقاً أي بحسب الحمل على الوجود في جميعاً على ما توهمه صدر المدققين و كأنه أوهمته ذلك لفظة الشيخ أيضاً في قوله: «أو على سبيل أن الشيء الواحد لا يوصف بهما اشتقاقاً أيضاً» فلم يتنبه بصريح قوله: «و لا ينعكس» و قوله: «ثم نقل التقابل عن اعتبار الحمل على موضوع» إلى آخر ما ذكر و لم يتفطن أن «أيضاً» يتعلق بقوله «على سبيل» على معنى أن امتناع الاجتماع يكون على هذا السبيل أيضاً كما يكون على سبيل الحمل المواطائي^١ لا بقوله: «اشتقاقاً» على معنى أن امتناع الاجتماع المعتبر في المتقابلين يجب أن يكون بحسب الحملين كليهما حتى يناقضه ما ذكر بعده على أنه يمكن تعليق «أيضاً» بالاشتقاقى على أن يقصد به الإشارة إلى أن المتقابلين باعتبار امتناع الاجتماع في موضوع بالحمل الاشتقاقى لا يحملان على ذلك الموضوع مواطاةً كما أسلفناه آنفاً.

قال الحكيم المحقق الطوسي - أعلى الله درجته - في أساس الاقتباس ببلغة الفرس: «معلوم است که امتناع اجتماع متقابلان به سلب و ايجاب در موضوعى تواند بود که آن دو متقابل بر او مقول فرض کنند به طريق مواطات و هو هو؛ و امتناع اجتماع متقابلان به تضایف و تضاد و ملکه و عدم در موضوعى که متقابلان در او موجود

→

الإلهيات و أما في سائر أقسام التقابل فاختلاف المعنيين إنما هو بحسب اختلاف اصطلاحى قاطيغوريوس و الإلهيات لا غير.
١. س: المواطائي.

فرض کنند و مقول نباشد بر او الا به طريق اشتقاق و ذو هو. چه متقابلان به سلب و ايجاب در يك موضوع به وجه دوّم موجود توانند بود، مانند جسم متحرّك أسود كه حركت و لا حركت در وى موجود باشد. چه سواد لا حركت بود و چون سواد در او موجود است، لا حركت موجود بوده باشد. چه مقول بر موجود در موضوع موجود بود در موضوع، چنانكه گفته آمد. پس چیزهایی كه وجود ایشان در موضوع بر سبيل اجتماع جايز نبود، قول ایشان نیز بر موضوع جايز نبود و آنچه قول ایشان جايز بود، وجود ایشان جايز بود، اما منعكس نشود.^١

ثمّ قد ذكر في موضع آخر من الشفاء أيضاً أنّ المتقابلين بالايجاب و السلب إنّ لم يحتملا الصدق فبسيط كالفرسية و اللافرسية و إلّا فمركب كقولنا: «زيد فرس» «زيد ليس بفرس» فإنّ إطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال و أنّ من التقابل التقابل بالايجاب و السلب؛ و معنى الايجاب وجود أى معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه أو وجوده لغيره؛ و معنى السلب سلب أى معنى كان سواء كان لا وجوداً في نفسه أو لا وجوداً لغيره. صرّح في سابعة إلهيات الشفاء بأنّ القنية و العدم من أقسام التقابل يدخل بوجه تحت التناقض. فظاهر أنّ تقابل العدم و القنية أعمّ ممّا بين المفردات و ما بين القضايا؛ و أراد بذلك الوجه كون العدم مجرد السلب من غير اعتبار أمر زائد إيجابى كالاستعداد؛ إذ لو أخذ مع القيد كان مقابلته للقنية مقابلة العدم و الملكة.

وقال الشيخ الحكيم صاحب الأنوار و الإشرافات في إلهي كتاب التلويحات عند عدّ أقسام التقابل: «الأوّل تقابل الايجاب و السلب لا في القضية وحدها، بل في مثل قولك: فرس و لا فرس»^٢ و أمّا قول شارحه: إنّ تقابل الايجاب و السلب في القضية هو تقابل التناقض و أمّا فرس و لا فرس فليسا نقيضين و تقابل الايجاب و السلب يعنّهما و لا يختصّ بأحدهما و هو الفائدة من واو العطف في «و مثل قولك»؛ فلعلّ المراد به ما ذكر في تقرير مرام الشيخ الرئيس لا نفي إطلاق النقيضين عليهما مطلقاً و لكون تقابل الايجاب و السلب

١. اساس الاقتباس، ص ٥٤.

٢. مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ١ (التلويحات)، ص ٢٧.

هو مطلق التناقض سواء اعتبر بسيطاً بلا صدق و لا كذب فيه أو مركباً فيه صدق و كذب.
قال الحكيم المحقق الطوسي - قدس سرّه القدوسي - في تجريد المنطق: «أولها الإيجاب و السلب كقولنا: فرس و لا فرس أو زيد كاتب زيد ليس بكاتب»^١ بلفظ أو دون الواو؛ و قال في أساس الاقتباس على لغة الفرس: «أول تقابل ايجاب و سلب بود. پس اگر قابل صدق و كذب نبود، بسيط بود و الا مركب بود»^٢

و لقد أكثرنا من القول مع تكثير النقول و إن كانت زبر قوم من المتأخرين أولى البراعة منهم في الصناعة مشحونة بالاعتذار عن تخصيص البحث عن التناقض بما بين القضايا مع أنّ التناقض كما يكون بينها يكون بين المفردات أيضاً و مباحث الفنون المنطقية و الحكمية يجب أن يكون عامة منطبقة على جميع الجزئيات بأنّه لم يتعلّق لهم غرض يعتدّ به بالبحث عن تناقض المفردات، بل جُلّ الغرض عندهم إنّما يتعلّق بتناقض القضايا حيث يتوقّف عليه قياس الخلف الذي به تثبت المطالب في العلوم الحقيقية و أحكامهم في العكوس و إنتاج الأقيسة؛ فلذلك لم يبحثوا إلّا عنه لما فيه من إبطال ما توهم أنّ ذلك لم يجر في ما اصطلح عليه عند أئمة الحكمة و الكلام مع ما تضمّن من جليل الخطب في تحقيق دقائق المقام إزاحة لغواشيء الظنون و الأوهام^٣ و إلاحه لبروق في غياهب غوامض الاحكام و إنارة لنجوم في مسالك مداحض الأقدام تهتدي بها في ظلمات الشكوك أولوا العقول و الأفهام؛ و الله وليّ الفضل و الانعام. «منه رحمه الله»^٤

[١٠٩]. قوله: «و من ههنا يتأسّس» كأنّه بما اختار في تحقيق النقيض سلك مسلك الإشراقين في التناقض حيث ذهبوا إلى أنّ نقيض كلّ قضية هو سلب حكمها إيجاباً كان أو سلبياً؛ لأنّ نقيض كلّ شيء رفعه و رفع القضية إيراد السلب عليها لا غير. فليست القضية نقيضاً لنقيضها؛ لأنّها ليست رفعه، بل نقيض النقيض ما هو رفعه و ليس بين القضية و نقيضها اختلاف في شيء من الجهة و الكمية أصلاً؛ فإنّه يسلب في السالبة ما أوجب في

٣. س: الاوها.

٢. اساس الاقتباس، ص ٥٨.

١. الجوهر النفيد، ص ٣٢.

٤. ن: - قوله: بمعنى رفعه... منه رحمه الله.

الموجبة بعينه؛ فيكون ما غيّر فيه الجهة والكميّة لازم النقيض لا هو وإنّهم عرّفوا التناقض باختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب لا غير وأرادوا بالإيجاب الإيجاب الإضافي بالنسبة إلى السلب لا الإيجاب الحقيقي؛ فإنّه إنّما يجب أن يكون أحد القضيتين سلباً للأخرى ولا يكون الأخرى سلباً للأولى سواء كانت في نفسها إيجاباً أو سلباً لحكمٍ آخر؛ وبقولهم لا غير اعتبار الوحدات المشهورة وعدم تغيير الجهة والكميّة؛ فإنّ السلب وارد على الحكم الإيجابي بحسبهما. فليست الجهة والكميّة إلّا بحسب النسبة الإيجابية؛ وما يعدّون المشاؤون نقايض هم يجعلونها لوازم النقايط لا هي؛ ولهم في تعيين النقيض و لازمه بحسب اختلاف أنواع القضايا كلام فصلناه في تعاليقنا.

و قال بعض المشهورين بالتحقيق منتهجاً منهج المشائين: إنّ المتناقضين هما المفهومان المتنافيان لذاتيهما والتنافي إمّا في التحقيق والانتفاء - كما في القضايا - وإمّا في المفهوم بأنّه إذا قيس أحدهما إلى الآخر كان أشدّ بُعداً ممّا سواه؛ فيوجد في التصورات أيضاً كمفهومى الفرس واللافرس؛ وبهذا المعنى قيل: «رفع كلّ شيء نقيضه» سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء.

و التحقيق الذي يقتضيه^١ الفحص البالغ هو أنّ التناقض يطلق على معنيين: أحدهما تمنع المفهومين المتنافيين جميعاً؛ وبهذا المعنى يتحقّق بين السلب والإيجاب و يفسّر باختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يستلزم صدق كلّ منهما أو كذبه كذب الآخر أو صدقه بالذات و يتكرّر من الجانبين والآخر تنافي المفهومين بالذات من حيث إضافة أحدهما إلى الآخر لا من جهة أصل الذات مع قطع النظر عن خصوصية الإضافة وبهذا المعنى لا يتحقّق إلّا بين الشيء ورفع و لا يابى أن يتشابه النقيضان باعتبار أصل الحقيقة مع قطع النظر عن الإضافة كالرفع ورفع الرفع.

ثمّ إنّ هذا التناقض لا يتكرّر من الجانبين بمعنى أن يكون كلّ منهما رفعاً لصاحبه، بل

المتكرّر هو المفهوم الأعمّ من كون الشيء رفعاً لشيءٍ أو مرفوعاً به. فينبغي^١ أن يفسّر به لئلا يفوت مقتضى باب التفاعل لكن الحقائق لا يبغي^٢ أن تقتنص من الإطلاقات العرفية أو اللغوية. «منه رحمه الله»^٣

[١١٠]. قوله: «وإنّه لا يتحقّق بين أكثر من مفهومين» فإنّه قد أورد على ذلك أنّ العدم نقيض الوجود؛ لأنّه رفعه و رفع كلّ شيءٍ نقيضه؛ فيكون الوجود نقيضاً للعدم؛ لأنّ كون أحد المفهومين نقيضاً لآخر يستلزم كون الآخر نقيضاً له. ثمّ إنّ عدم العدم أيضاً نقيض العدم؛ لأنّه رفعه. فقد ثبت له نقيضان^٤: الوجود و عدم العدم؛ وليس الثاني هو الأوّل كما توهم؛ لأنّ تصوّر الثاني موقوف على تصوّر العدم بخلاف الأوّل كما حقّقنا؛ ظهر اندفاعه؛ لأنّه إذا أخذ النقيض بمعنى الرفع لم يصحّ قوله: «لأنّ كون أحد المفهومين نقيضاً لآخر يستلزم» إلى آخره؛ وإن أخذ بمعنى منافي الشيء من حيث أصل الحقيقة لا بالإضافة على أن يكون صدق كلّ منهما مستلزماً لكذب الآخر بالذات و بالعكس كذلك؛ فلا يصحّ قوله: «ثمّ إنّ عدم العدم أيضاً نقيض له» فإنّ العدم و عدم العدم لا يتباعدان بحسب أصل الحقيقة مع قطع النظر عن الإضافة بل يتشابهان. فاللازم ليس إلّا تكثر النقيض بمعنيين؛ و لافساد فيه.

أمّا ما ذكره بعض أهل التحقيق في وجه التفصّي من «أنّ العدم إذا كان بمعنى سلب الوجود حتّى يكون في قوّة السالبة فليس عدم العدم نقيضاً له؛ لأنّه في قوّة السالبة السالبة المحمول و هي ليست نقيضاً للسالبة، بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود الذي في قوّة الموجبة و إن أخذ بمعنى ثبوت سلب الوجود حتّى يكون في قوّة الموجبة السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي هو في قوّة السالبة السالبة المحمول دون الوجود الذي هو في قوّة الموجبة» فمقدوح بما أورده بعض المدقّقين أنّ قوله: «فليس عدم العدم نقيضاً له لأنّه في قوّة السالبة السالبة المحمول» فاسد؛ لأنّه على ما فرضه في

١. س: فينبغي.

٢. س: لا يبغي.

٣. ن: - قوله و من ههنا... منه رحمه الله.

٤. س: نقيضان.

رفع القضية السالبة كقولك: «ليس ليس الإنسان بحيوان» إذ فُرض الوجود في قوّة الموجبة و حُكم بأنّ العدم نقيضه؛ فيكون في قوّة السالبة وإذا كان العدم في قوّة السالبة كان رفعه في قوّة رفع السالبة لا في قوّة رفع الموجبة السالبة المحمول، كما لا يخفى. على أنّ السائل لو وضع موضع العدم رفع الوجود وقال: «إنّ له نقيضين: الوجود ورفع رفعه» لا يتمشى ما أجيب به.

و أيضاً إذا أجرى الدليل في القضايا بأن يقال: «السالبة نقيض الموجبة؛ لأنّها رفعها و رفع كلّ شيء نقيضه؛ فيكون الموجبة نقيضاً للسالبة بعين ما ذكر هناك. ثمّ سلب السالبة أيضاً نقيضها؛ لأنّه رفعها» إلى آخر ما ذكر؛ لم يندفع بذلك الجواب.

و ما يقوله ذلك المحقّق «أنّ اعتبار القضية التي هي سالبة السالبة أي مفادها رفع السالبة» غير مستقيم؛ لأنّه لا يمكن إيراد السلب الرابطي على السلب الرابطي الذي هو معنى القضية السالبة ما لم يعتبر لها تحقّق في نفس الأمر دعوى بلايّنة بل ربّما تقام البيّنة على فسادها؛ فإنّه يمكن إضافة السلب إلى كلّ مهية في نفسها مع إهمال ملاحظه ثبوتها؛ و قد وافقنا على ذلك هذا المحقّق أيضاً.

و في المقام شلوك تزال بأنظار طوينا عن ذكرها كشح المقال لضيق المجال؛ فتدبّر. «منه رحمه الله»^١

[١١١]. ربّما يقال: إن أريد برفع الشيء الذي يحكم بأنّه نقيضه الرفع بالمعنى المصدري - أي عدمه - بطلت الأحكام التي ذكرت في النسب بين النقايط؛ فقد ذكر أنّ نقيض المتباينين متباينان تبايناً جزئياً لا كلياً؛ لأنّه قد يكون بين نقيض المتباينين عموم من وجه؛ إذ بين نقيض الأعمّ و عين الأخصّ كاللاحيوان و الإنسان تباين كلي مع أنّ بين نقيضيهما و هما الحيوان و اللانسان عموماً من وجه لصدقهما على الفرس مثلاً؛ ولو كان معنى اللانسان عدم الإنسان كان بين الحيوان و بينه مباينة كلية؛ إذ عدم الإنسان بالمعنى

١. ن: - قوله وإنّه لا يتحقّق... رحمه الله.

المصدري لا يصدق على شيء من الحيوان أصلاً ولا تصدق على عدم الحيوان أيضاً ضرورة أن رفع أحد المفهومين مباين لرفع الآخر. فلا يصح كون نقيض الأعمّ أخصّ وكذا لا يصدق على ذلك التقدير نقيض الأخصّ على عين الأعمّ كاللا إنسان على بعض الحيوان ولا العكس، بل يكون إذ ذاك بين جميع النقايط حتى نقيضي المتساويين تباين كلي؛ فإنه لا يصدق رفعا مفهومين على مفهوم واحد قطعاً. فينسدّ باب عكس النقيض أيضاً.

وإن أُريد به ما يستفاد من كلمة «لا» حتى يكون النقيض كاللاوجود واللاإنسان مثلاً لم يكن بين المفهوم ورفعه المصدري كالوجود والعدم تناقض. فلم يمتنع خلوّ شيء عنهما في نفس الأمر بالنظر إلى نفس مفهوميهما الحكم ببطلانه غريزي لفطرة العقل. وإن أُريد أحد المعنيين لا بعينه تحقق التناقض بين أكثر من مفهومين كالوجود واللاوجود والعدم؛ فإنّ اللاوجود غير العدم لكونه أعمّ منه لصدقه على ذات زيد مثلاً دون العدم.

والتحقيق: أنّ المراد ما يعمّ المعنى المصدري والمستفاد من كلمة «لا» أو «ليس»؛ لست أعني بذلك معنى المغاير - أي مفاد لفظ «غير» - حتى يكون معنى «زيد لا قائم» زيد مغاير القائم؛ فيصير «لا» إسماء لا أداة على ما يتوهم ويردّ بما أورده بعض المشهورين بالتحقيق في حاشية المطالع، بل أعني به ما يقصد من السلب في محمول الموجبة السالبة المحمول لا المعدولة المحمول؛ أي ما سلب عنه المفهوم على ملاحظة التفصيل في السلب؛ وتعدّد النقيض لمفهوم واحد إنما يلزم بحسب حملى المواطاة والاشتقاق؛ وذلك لا يستلزم التناقض بين أكثر من مفهومين؛ فإنّ المفهوم باعتبار الحمل المواطائي^١ على شيء مغاير له باعتبار الحمل الاشتقاقي على ذلك الشيء. فالوجود مثلاً إذا اعتبر من حيث الحمل المواطائي^٢ على مهية كان نقيضه بهذا الاعتبار هو مضموماً إليه

مفاد كلمة النفي - أي الوجود - وإنما يمتنع خلوّ شيء عنهما أو اجتماعهما فيه بهذا الحمل فقط لا بالحمل الاشتقاقي بالنسبة إليهما جميعاً أو بأن يحمل أحدهما عليه مواطاةً والآخر اشتقاقاً؛ وإذا اعتبر من حيث الحمل الاشتقاقي على شيء كان نقيضه بهذا الاعتبار رفعه - أعني العدم - وإنما يمتنع اجتماعهما في شيء أو ارتفاعهما عنه بذلك الحمل لا غير؛ وأما توهم أنه يلزم حينئذٍ جواز ارتفاع النقيضين في نفس الأمر لعدم الموضوع؛ إذ المعدوم لا يصدق حمل شيء عليه بحسب ظرف عدمه أصلاً لا مواطاةً ولا اشتقاقاً.

فقد أزيح باشتراك التناقض بين معنيين:

أحدهما: ما يلزمه امتناع المتناقضين وارتفاعهما في نفس الأمر مطلقاً سواء تحقق الموضوع أو لا؛ وذلك إنما يكون في العقود والقضايا.

و ثانيهما: ما يكون بحسب غاية تنافي المفهومين و تباعدهما بالذات؛ وذلك في المفردات؛ وهو على ما أسسنا تحقيقه أعم من أن يكون باعتبار التنافي بحسب أصل حقيقة المتناقضين وإضافة أحدهما إلى الآخر أو باعتبار التنافي بحسب الذات من حيث خصوصية الإضافة. فاحتفظتستيقظ واعتزمتستقيم. «منه رحمه الله»^١

[١١٢]. هو صدر المدققين.^٢

[١١٣]. من ذهب إلى أن المعلوم بالذات إنما هو الصورة الذهنية والأمر الخارجي إنما يعلم بالعرض من حيث اتحادها معها في المهيّة اختار أن الألفاظ لا توضع إلا للصور الذهنية؛ وإليه ذهب الشيخان أبونصر وأبو عليّ ومن زعم أن المعلوم بالذات هو الأمر الخارجي والصورة الذهنية معلومة بالعرض ظن أن وضع الألفاظ إنما يكون بإزاء الحقائق الخارجية ومشى إليه قوم من المتأخرين.

وربما يقال: من يقول بوضعها للصور الذهنية ليس يعني أنها موضوعة لتلك الصور من

١. ن: - ربّما يقال... رحمه الله. ٢. ش: - قوله بمعنى رفعه تفصيل المقام... المدققين.

حيث محفوفيتها بالعوارض الذهنية أو من حيث خصوص وجودها في الذهن؛ أي باعتبار كون الصورة الذهنية علماً؛ و من يزعم أنها موضوعة للحقائق الخارجية ليس يعنى بها الحقائق الموجودة في الأعيان، بل الصور الذهنية لا من جهة المحفوفية بالعوارض الذهنية و من حيث كونها مطابقةً للحقائق الخارجية؛ أي باعتبار كون الصورة الذهنية هي المعلوم؛ فيعود النزاع بين الفريقين لفظياً وأياً ما كان من مسلكي التحقيق؛ أي سواء أختير المذهب الأول كما هو طريقة السيّد السارد للحديث أو صير إلى مسلك التوفيق بين المذهبين؛ فلا يصحّ الحكم باختلاف المسمّى و المفهوم الذي هو الموضوع له ذاتاً بل اعتباراً فقط.

و أمّا ما يقال: «إنّه ربّما يفرق بين الألفاظ بأنّ وضع بعضها بإزاء الصور و وضع بعضها بإزاء الأعيان» فالظاهر أنّه ممّا لم يقل به أحد.

و بالجملة: لم نطلع عليه في أقوالهم، كيف و القائلون بالوضع بإزاء الصور يستدلّون بما يعمّ جميع الألفاظ و المعاني كما لا يستر عن أنظار المتدرّبين؟! «منه سلّمه الله»^١
[١١٤] و لو لم يهملها لعرف أنّ المعتبر في اتّحاد المسمّى و المفهوم هو صحّة حمل أحدهما على الآخر بالحمل الأوّلي دون المتعارف المعبر عنه في الكتاب بالعرضي. «منه رحمه الله»^٢

[١١٥] فلا يصحّ سلب اللامفهوم عن نفس مفهومه المرتسم في الذهن قطعاً بناءً على ما هو التحقيق من أنّ الأشياء إنّما تدرك بأنفسها، بل يحمل عليه الحمل الأوّلي و إن لم يصحّ ذلك بالحمل المتعارف.

و بوجهٍ آخر: من البيّن أنّ سلب الشيء عن نفسه يمتنع كلياً مع أنّ بعض المفهومات كمفهوم الجزئي و اللا مفهوم و عدم العدم و أشباهها^٣ لا تحمل على أنفسها بالحمل^٤ المتعارف؛ فلا بدّ من اعتبار الحمل الأوّلي^٥ لتنحفظ تلك الكليّة؛ و حينئذٍ يبطل ما استدلّ

١. س: منه رحمه الله؛ ن: - من ذهب... رحمه الله.

٢. ش: - رحمه الله.

٣. س: من: اشباهها.

٤. ن: اعتبار الحمل.

٥. س، ن: الحمل.

به على اختلاف المسمّى والمفهوم جزئياً. «منه سلّمه^١ الله»

[١١٦]. حمل شيء على شيء:

[الف.] إمّا أن يعنى به أنّ المحمول هو نفس الموضوع على أن يتكرّر إدراك شيء واحد^٢ بتكرّر الالتفات إليه من دون أن يكون هناك تكثّر في المدرك والمتلفت إليه أصلاً ولو بالاعتبار ويسمّى حمل الشيء على نفسه و بديهة الفطرة السليمة تشهد ببطلانه وإن جوّزه بعض أهل التدقيق وكيف يجتمع التفاتان من نفس واحدة إلى أمر واحد ذاتاً واعتباراً في زمان واحد؟! حقّقنا ذلك في حاشيتنا على شرح المختصر وحاشيته بما لا مزيد عليه.^٣

[ب.] إمّا أن يعنى به أنّ المحمول هو بعينه نفس الموضوع بعد ملاحظة التغير الاعتباري؛ أي هو بعينه عنوان حقيقته لا أن يقتصر على مجرّد الاتحاد^٤ في الوجود؛ ويسمّى الحمل الأولي الذاتي لكونه حملاً أوليّ الصدق أو الكذب غير معنيّ به إلّا أن هذا المفهوم هو نفس ذاته و عنوان حقيقته.

[ج.] إمّا أن يعنى به مجرّد اتّحاد المحمول و الموضوع ذاتاً و وجوداً؛ ويرجع إلى كون الموضوع من أفراد المحمول؛ ويسمّى الحمل المتعارف لكونه شايعاً متعارفاً. و ينقسم بحسب كون المحمول ذاتياً للموضوع أو عرضياً له إلى الحمل بالذات و الحمل بالعرض.

ثمّ إنّ في الحمل المتعارف قد يكون الموضوع فرداً حقيقياً للمحمول و هو ما يكون أخصّ منه بحسب الصدق كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان؛ وقد يكون فرداً اعتبارياً له و هو ما يكون أخصّيته منه بحسب نحو الاعتبار كمفهوم الوجود المطلق بالنسبة إلى نفسه و كذلك الممكن العامّ والمفهوم والكلّي وأمثالها^٥ فتلطّف سرّك كي تفقه^٦. «منه رحمه الله»^٧

[١١٧]. المراد بوحدة الحمل وحدة النسبة باعتبار نحو الحمل. «منه رحمه الله»^٨

١. س، ن: رحمه.

٢. ش: - واحد.

٣. س، ن: - حقّقنا... عليه.

٤. س: الاعتبار.

٥. س: حقّقنا ذلك في حاشيتنا على شرح المختصر وحاشيته بما لا مزيد عليه.

٦. ن: فتلطّف في سرّك تفقه.

٧. ش: - رحمه الله.

٨. ش: - رحمه الله.

[١١٨] هو الفاضل المحقق، جلال الملة والدين، محمد الدواني.

[١١٩] يقال: «تكلّفت الشيء» أي تجشّمت على مشقة وعلى خلاف عادتك؛ كذا في

نهاية ابن الأثير. «منه رحمه الله»^٢

[١٢٠] النجاة، (الإلهيات)، ص ٢٤٥.

[١٢١] انظر: المباحثات، صص ١٥٧ - ١٥٦.

[١٢٢] وقال أيضاً في كتاب التعليقات: «الباري تعالى يعقل ذاته؛ لأن وجود ذاته له^٣ و

كل ذات يعقل ذاتاً فتلك الذات حاصلة لها في ذاتها. فالحاصل في ذاته هو ذاته لا غيرها

وليس هناك إثنينية؛ فإن حقيقة الشيء تكون مرة واحدة لا تحصل مرتين؛ وليس قولنا:

«إن ذاته موجودة له» و قولنا: «إن ذاته معقولة له» يجعل الذات إثنين. فإن حقيقته

لا يعرض^٤ لها مرة «شيء» و مرة «ليس ذلك الشيء» وهي حقيقة واحدة دائماً؛ وليس لها

لكونها معقولة زيادة على شرط كونها موجودة، بل زيادة شرط على الوجود مطلقاً وهو

أن وجود ذاته التي هي به معقولة حاصل له في ذاته لا لغيره» انتهى.

ثم قال: «إذا قلت: «إنني أعقل الشيء» فالمعنى أن أثراً منه موجود في ذاتي. فيكون

لذلك الأثر وجود ولذا في وجود. فلو كان وجود ذلك الأثر لا في غيره، بل فيه لكان أيضاً

يدرك ذاته كما أنه لما كان وجوده لغيره أدركه الغير؛ فالأول لما كان وجوده لذاته على

الوجه الذي قلنا كان مدركاً لذاته؛ فلا تظن أنه إذا قلنا: «إن كل صورة معقولة فوجودها

لذات ذلك المعقول» يتكرر الوجودان والذاتان^٥ نجزت عبارته؛ فتبصر. «منه رحمه

الله»^٦

[١٢٣] التعليقات، ص ٧٨.

٣. ن: - له.

٢. ش: - رحمه الله.

١. النهاية، ج ٤، ص ١٩٦.

٤. س، ن: لا يفرض.

٥. التعليقات، ص ٧٨. توجد هذه العبارات مع تفاوت ما في المباحثات، صص ١٦٠ - ١٥٦.

٦. ش: - رحمه الله.

[١٢٤]. البقرة / ٢١٣.

[١٢٥]. اللَّحْظُ هو النظر بِشِقِّ الْعَيْنِ الَّذِي يَلِي الصَّدْعَ، كَذَا فِي النِّهَايَةِ^١. «مِنْهُ رَحِمَهُ اللَّهُ»^٢

[١٢٦]. فَإِنَّهَا بِاعْتِبَارِ كَوْنِهَا خُصُوصَ تِلْكَ الْمَلَا حَظَّةِ ظَرْفِ التَّعْرِیَةِ وَبِاعْتِبَارِ كَوْنِهَا وَجُودِ

الطَّبِیْعَةِ بِشَرَطِ شَيْءٍ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ لَا بِتَعَمُّلِ الْعَقْلِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ خُصُوصِيَّةِ ذَلِكَ
الاعْتِبَارِ ظَرْفِ الْخُلْطِ؛ فَتَلَطَّفَ فِي سَرِّكَ وَدَبَّرَ أَمْرَ رَوَيْتِكَ. «مِنْهُ رَحِمَهُ اللَّهُ»^٣

[١٢٧]. «الْخُرْقُ» - بِالضَّمِّ - الْجَهْلُ وَالْحُمُقُ؛ كَذَا فِي نِهَايَةِ^٤ ابْنِ الْأَثِيرِ^٥. «مِنْهُ رَحِمَهُ اللَّهُ»^٦

[١٢٨]. «السِّنْخُ» الْأَصْلُ وَ«أَسْنَاخُ الْأَسْنَانِ» أَصُولُهَا؛ كَذَا فِي الصَّحَاحِ^٧. «مِنْهُ رَحِمَهُ اللَّهُ»^٨

[١٢٩]. «الْهُوسُ» الطُّوفَانُ بِاللَّيْلِ؛ وَكُلُّ طَلَبٍ فِي جَرَاةٍ «هُوسٌ»؛ وَ«الْهُوسُ» أَيْضاً شِدَّةُ

الْأَكْلِ^٩. «مِنْهُ رَحِمَهُ اللَّهُ»^{١٠}

[١٣٠]. «الْهُوشَةُ»^{١١} الْفِتْنَةُ وَالْهَيْجُ وَالْاضْطِرَابُ؛ يُقَالُ: «قَدْ هَوَّشَ الْقَوْمُ» وَكُلُّ شَيْءٍ

خَلَطَتْهُ «فَقَدْ هَوَّشْتَهُ»؛ وَ«الْهُوَّاشُ» - بِالضَّمِّ - مَا جُمِعَ مِنْ مَالٍ حَلَالٍ وَحَرَامٍ؛ كَذَا فِي
الصَّحَاحِ وَالنِّهَايَةِ^{١٢}. «مِنْهُ رَحِمَهُ اللَّهُ»^{١٣}

[١٣١]. مَلَخَّصَ الْقَوْلَ أَنَّهُ إِنْ أُريدَ بِالْوُجُودِ بِالْقُوَّةِ مَا يَجَامِعُ الْعَدَمَ الصَّرْفَ بِالْفِعْلِ فَمِنْ

الْبَيِّنِ أَنَّ مَوْضُوعَ الرِّبْطِ الْإِيجَابِيِّ بِالْفِعْلِ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ مَعْدُوماً صَرَفاً؛ وَإِنْ أُريدَ بِهِ مَا
يَنَافِي الْوُجُودَ الْمُتَمَازِي لِلْجُزْءِ وَالْكُلِّ بِالْفِعْلِ فَذَلِكَ خَارِجٌ عَمَّا أُريدَ إِثْبَاتُهُ؛ إِذِ الْمَدْعَى لَيْسَ
إِلَّا مَوْجُودِيَّةُ أَجْزَاءِ الْمُتَّصِلِ الْوَاحِدِ بَعِيْنِ وَجُودِ ذَلِكَ الْمُتَّصِلِ لَا تَمَازِي الْمُتَّصِلِ وَأَجْزَائِهِ
فِي الْوُجُودِ. «مِنْهُ سَلَّمَ اللَّهُ»^{١٤}

[١٣٢]. «اللَّحَاطُ» - بِالْفَتْحِ - مُؤَخَّرُ الْعَيْنِ وَ«اللَّحَاطُ» - بِالْكَسْرِ - مُصَدِّرٌ «لَا حَظَّتْ» إِذَا

- | | | |
|---|---|------------------------------------|
| ١. النِّهَايَةُ، ج ٤، ص ٢٣٧. | ٢. ش: - رَحِمَهُ اللَّهُ. | ٣. ش: - رَحِمَهُ اللَّهُ. |
| ٤. النِّهَايَةُ، ج ٢، ص ٢٦. | ٥. ش: - كَذَا فِي نِهَايَةِ ابْنِ الْأَثِيرِ. | ٦. ش: - رَحِمَهُ اللَّهُ. |
| ٧. الصَّحَاحُ، ج ١، ص ٤٢٣. | ٨. ش: - رَحِمَهُ اللَّهُ. | ٩. انْظُر: الصَّحَاحُ، ج ٢، ص ٩٩٢. |
| ١٠. ش: - رَحِمَهُ اللَّهُ. | ١١. ن: التَّهْوِشَةُ. | |
| ١٢. الصَّحَاحُ، ج ٢، ص ١٠٢٨ وَ النِّهَايَةُ، ج ٥، ص ٢٨٢. | | |
| ١٣. ش: التَّهْوِشُ اخْتِلَاطُ الْكَلَامِ عَلَى وَجْهِ الْفَسَادِ وَ الْهُوشُ بِالضَّمِّ مَا جُمِعَ مِنْ مَالٍ حَرَامٍ وَ حَلَالٍ «نِهَايَةً». | | |
| ١٤. س، ن: رَحِمَهُ. | | |

راعيته. كذا في ^١ الصحاح ^٢. «منه رحمه الله» ^٣

[١٣٣]. «إحصاف الأمر» إحصاؤه؛ ^٤ والمراد إحصاء ذلك الوهم بدفع ما يسبق إلى الذهن

ان يتفصّل به عنه. «منه رحمه الله» ^٥

[١٣٤]. المراد بالحمل الذاتي والعرضي فردا الحمل المتعارف؛ أعني الحمل بالذات و

الحمل بالعرض. «منه رحمه الله»

[١٣٥]. هو المولى ^٦ المحقّق، جلال الملة والدين، محمّد الدواني في حاشية الإشارات.

«بخطه رحمه الله» ^٧

[١٣٦]. هذا مسلك ذلك المحقّق في حاشية التجريد؛ وتلخيصه: أنّ الحمل لما كان عبارة

عن الاتّحاد وهو متضمّن لمعنى الوحدة والوحدة على جهات شتّى كان الحمل أيضاً

لامحالة على جهات شتّى إلاّ أنّ المشهور المتعارف منه هو ما يكون جهة الوحدة فيه

الوجود.

وزيّفه المصنّف بقوله أخيراً: «و تخصيص الحمل» إلى آخره؛ و تقريره أنّه إن أريد أنّ

مفاد الحمل - أعني قولنا هو هو - اتّحاد ذاتي الموضوع والمحمول - أي كون أحدهما عين

الآخر - بحسب ظرف الحمل؛ فهو قول ^٨ حقّ لكنّه لا يستلزم أن يكون الحمل دايراً مع

الوحدة في جميع أقسامها؛ فإنّ اتّحاد الذاتين بحسب ظرف الحمل لا يتصوّر إلاّ إذا كان

جهة الوحدة الوجود في ذلك الظرف؛ وإن أريد أنّه مطلق الاتّحاد - أعني اشتراك الذاتين

في أيّة جهة كانت من جهات الوحدة كالنوع أو الجنس أو العرض ^٩ أو غير ذلك - فمن البين

أنّه ليس كذلك وكيف تحكم على الذاتين المتباينتين بحسب الخارج أو الذهن وبمجرّد ^{١٠}

اشتراكهما في شيء من تلك الأمور بأنّ إحداهما بعينها هي الأخرى بحسب ذلك الظرف.

١. ش: - كذا في.

٢. الصحاح، ج ٣، ص ١١٧٨.

٣. ش: - رحمه الله.

٤. الصحاح، ج ٣، ص ١٣٤٤ و النهاية، ج ١، ص ٣٩٦.

٥. ش: - رحمه الله.

٦. ش: - بخطه رحمه الله؛ ش: منه.

٧. ش: - المولى.

٨. ش: - بمجرّد.

٩. ش: الفصل.

١٠. ش: - بمجرّد.

و بالجملة: الاتحاد في شيء من جهات الوحدة غير الوجود إنما يفيد العينية بحسب تلك الجهة فقط لا العينية بحسب الخارج أو الذهن المصححة للحكم بهو هو؛ ولذلك قسم الشيخ وغيره الوحدة إلى أقسام تسعة بحسب جهات تسع و خصّوا الحمل بما إذا كان جهة الوحدة هي الوجود لا غير. «منه مدّ ظله»^١

[١٣٧]. تحقيقه: أن الحمل و إن كان مقتضاه تغاير طرفيه في الذهن و وحدتهما في ظرف الحمل إلا أن إثنيتهما في الذهن يجب أن تكون ملحوظة بالقياس إلى ظرف الحمل سواء كان الخارج كما في القضايا الخارجية أو نحواً آخر من أنحاء الذهن كما في القضايا الذهنية أو نفس الأمر كما في القضايا الحقيقية على معنى أن ما تحقّق في الذهن بوصف الإثنية متحقّق في ظرف الحمل بوصف الوحدة. فالإثنان في ملاحظة العقل اتّحدا بحسب الوجود في ظرف الحمل على أن يكون ذلك الوجود بعينه لكلّ منهما برأسه إمّا بالذات بالنسبة إليهما جميعاً أو بالنسبة إلى أحدهما فقط و بالنسبة إلى الآخر بالعرض حتّى أنّه يصحّ حكم العقل بأنّ الموجود في ظرف الحمل إثنان و الوجود واحد؛ و لا يستلزم ذلك تحقّقهما في ظرف الحمل على وصف الإثنية؛ لأنّ مناط التعدّد هناك إنّما هو تعدّد نحو الوجود.

و إذا تأسّس ذلك فما يكون موجوداً بعين وجود المتّصل الواحد من حيث أنّه بعض من ذلك الموجود البسيط الواحد وحدةً صرفاً و بعض الموجود الواحد الوجداني الذات و الوجود يمتنع أن يكون مابيناً له في الوجود أو معدوماً صرفاً لا من حيث إنّ ذلك الوجود بعينه انتسب إليه أيضاً برأسه كما أنّه انتسب إلى ذلك المتّصل كذلك لا يكون محمولاً عليه أصلاً؛ إذ ليس الموجود برأسه هناك إثنين و الوجود واحد حتّى يصحّ الحكم بأنّ الموجودين في حدّ ذاتيهما اتّحدا بحسب نحو الوجود إمّا بالذات أو بالعرض، بل الموجود في حدّ ذاته واحد و ينتزع الذهن منه أبعاضاً غير مخلّقة عنه في الوجود و لا منفردة عنه^٢

بحسبه؛ فاحتفظ بذلك فإنه فرجار حكم العقل في دائرة الحمل. «منه دام ظلّه»^١
[١٣٨]. التحصيل، صص ٢٨٢ - ٢٨٥.

[١٣٩]. حيث نحقق أن أثر الجاعل ليس إلا نفس المهيّة. «منه رحمه الله»
[١٤٠]. هو صدر المدققين و من وافقه. «منه رحمه الله»

[١٤١]. قوله: «بالحقيقة^٢» قيد للمتصل احترازاً عن المتصل بالاتصال الإضافي؛ و تحقيقه أن الاتصال:

[الف]. قد يطلق و يراد به المعنى الإضافي الذي لا يعقل إلا بين شيئين متصلين و متصل به^٣ و لا يتحقق إلا إذا كان هناك شيان يتصل أحدهما بالآخر.

[ب]. و قد يطلق و يراد به كون الشيء في ذاته بحيث يصح أن تنتزع منه أجزاء وهمية تتشارك في حدود مشتركة.

[ج]. و قد يطلق و يراد به كون الشيء في ذاته مصداق حمل الممتدّ عليه بنفس ذاته. و كلّ من هذين المعنيين مفهوم حقيقي إنّما يكون للشيء في ذاته لا بالقياس إلى غيره؛ و الأوّل منهما هو مبدأ فصل الكمّ المتصل و الثاني هو مبدأ فصل الجسم الطبيعي؛ و المتصل اتصالاً بالمعنى الأوّل منهما بسيط متفق بالطبع و موضوع وحدة الاتصال - أي المتصل بالمعنى الثاني - أيضاً واحد في الطبيعة من حيث إنّ طبيعته لا تنقسم إلى صور مختلفة؛ و أمّا موضوع الاتصال بالمعنى الإضافي فربّما يكون أمرين متفقين بالحقيقة، كما إذا اتصل رأس خطّ برأس خطّ آخر؛ و ربّما يكون شيئين مختلفين بالطبيعة، كما إذا اتصل الماء بالخمّر مثلاً؛ و سوف نحقق أمر الاتصال في أصل الكتاب مستقصى إن شاء الله العزيز الحكيم. «منه رحمه الله»^٤

[١٤٢]. الشفاء، (الإلهيات)، المقالة الثالثة، الفصل الثاني، ص ٩٩.

[١٤٣]. الواصل ما يكون التمايز بحسبه في الوضع دون الوجود،^٥ كما إذا توهمنا نقطة

٣. س: - به.

٢. ش: - قوله بالحقيقة.

١. س، ن: منه رحمه الله.

٥. ش: في الوجود دون الوضع.

٤. ش: - رحمه الله.

بين خطّ واحد؛ فإنّها لا تحدث في ذلك الخطّ أجزاء متباينة في الوجود، بل في الوضع فقط؛ والفاصل ما بحسبه التباين في الوجود كنقطة بين خطّين في ما إذا وصل رأس خطّ برأس خطّ آخر؛ فتتداخل^١ النقطتان بحسب الوضع دون الوجود؛ والآن نسبته إلى الزمان نسبة النقطة الواصلة إلى الخطّ لا الفاصلة؛ أعني التي بها ينتهي الخطّ بحسب الوجود. «منه مدّ ظله»^٢

[١٤٤]. المقصود في هذه الإشارة أنّه لا نزاع بيننا وبين المتهوّسين بالقدّم في أنّه لا وجود للآن بالفعل إلّا بحسب الوهم لكنّهم يبنون هذا الحكم على اتّصال الزمان وقِدَمه وأبديّته؛ فإنّ اتّصاله وأبديّته ينفيان وجود الآن في الوسط وفي المنتهى؛ والقدم ينفيه في المبدأ؛ ونحن إنّما نوافقهم على الاتّصال وعدم الانقطاع في جانب الأبد؛ وأمّا نفي تحقّق الآن في جانب الأزل فمبناه أنّ الزمان ليس آني الحدوث ولا له آن أوّل الحدوث؛ والحركة التي هي محلّه أيضاً كذلك؛ فلا يكون هو محدوداً في جهة المبدأ بالآن ولا يتصوّر قبله امتداد أصلاً حتّى يتوهّم أنّ ذلك الامتداد ينتهي حيث يبتدأ الزمان؛ فيكون محدوداً في انتهائه بطرف؛ وللعقل بمعونة الوهم أن يوقع بين ذلك الامتداد وبين الزمان اتّصلاً؛ فيصير ذلك الطرف فصلاً مشتركاً بينهما نهاية لأحدهما وبداية للآخر. فيتحقّق أنّ في جانب الأزل؛ وذلك لأنّه على تقدير عدم الزمان لا يتّصف شيء^٣ بالامتداد واللامتداد أصلاً؛ ولا عبرة بحكم الوهم في تصوّر الامتداد هناك؛ فلا يتصوّر أنّ^٤ في جانب الأزل لا في بداية الزمان ولا في نهاية الامتداد المتوهّم قبله؛ لأنّ ذلك التوهّم كتوهّم الامتداد فوق محدّد الجهات كاذب ليس له مطابق؛ وإلى هذه الأحكام أشار بقوله: «ليس على أن ينتهي إلى^٥ أزل زمني محدود بالآن بحيث يمكن» إلى آخره. «منه سلّمه^٦ الله»

[١٤٥]. فبما نبّه عليه بالذكر يستبين به الصحيح؛ وبما نبّه عليه بالوعد يُبان به الفاسد.

١. ن: فتدافع. ٢. س، ن: منه رحمه الله. ٣. س: - شيء.
٤. ش: + الامتداد هناك. ٥. س: - إلى. ٦. س، ن: رحمه.

«منه رحمه الله»^١

[١٤٦]. كان الوعد قد سبق في الفصل الأول في القول المعنون بالتحكيم. «منه دام ظلّه»^٢

[١٤٧]. فَإِنَّ كَلَامًا مِنَ الْمَعِيَةِ وَالْقَبْلِيَةِ وَالْبَعْدِيَةِ يَجْرِي مَجْرَى الْآخَرِينَ فِي الْمَعَانِي

المختلفة؛ فإذا ثبت نحو من المعية لا يكون باعتبار الزمان و يمتنع تخلف أحد المعين

بحسبها عن الآخر في الوجود كان لمقابلها - أي القبلية و البعدية - قسم آخر بإزاء تلك

المعية لا يكون باعتبار الزمان و يمتنع بحسبه اجتماع القبل و البعد في الوجود؛ فتبصر.

«منه رحمه الله»^٣

[١٤٨]. قوله: «فقد نبأ بها في مفتتحه»^٤ حيث قال: «ولي كتاب غير هذين الكتابين - أي

الشفاء و اللواحق - أوردت فيه الفلسفة على ما هي في الطبع على ما يوجبها الرأي الصريح

الذي لا يراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة^٥ و لا يُتَّقَى فيه من شق عصاهم ممّا يُتَّقَى

في غيره؛ و هو كتابي في الفلسفة المشرقية؛ و أمّا هذا الكتاب فأكثر بسطاً و أشدّ مع

الشركاء من المشائين مساعدةً؛ و من أراد الحقّ الذي لا مَجْمَعَةَ فيه فعليه بطلب ذلك

الكتاب؛ و من أراد الحقّ على طريقٍ فيه ترضٍ إلى الشركاء و بسط كثير و تلويح بما لو

فُطِنَ له استغنى عن هذا^٦ الكتاب الآخر فعليه بهذا الكتاب»^٧ انتهى بعبارة و هو ناص

على أنّه كثيراً ما يراعى في كتاب الشفاء المماشة مع المشائين و إن لم يساعد التحقيق

كلامهم لكنّه لوّح في مواضع منه إلى أصول حكمية لو فُطِنَ لها نيل الحقّ و أدرك الصواب

على ما يصرّح به قوله هذا. فلا بدّ لطالب الحكمة الحقّة^٨ من تصفّح الشفاء و التدبّر فيه مع

التفطّن لتلك التلويحات و التنبّه بتلك الإشارات.^٩ «منه سلّمه»^{١٠} الله»

[١٤٩]. و الزمان كمّ غير ذي وضع على ما سلف لكونه غير قارّ الذات، بل تدريجي

٣. ش: - رحمه الله.

٢. س، ن: منه رحمه الله.

١. ش: - رحمه الله.

٦. س، ش: - هذا.

٥. س: الصناعة.

٤. ش، ن: - قوله... مفتتحه.

٨. ن: - الحقّة.

٧. الشفاء، (المنطق)، ج ١، المقالة الأولى، الفصل الأول، ص ١٠.

٩. ش: - انتهى بعبارة... الإشارات. ١٠. س، ن: رحمه.

الوجود؛ فلا يكون له طرف قطعاً، ضرورة أن الطرف إنما يثبت للمقدار من جهة الوضع و
تناهيه لا من حيث طبيعة المقدار. اللهم إلا في الوجود الخيالي؛ فإن الزمان هناك يجتمع
أجزاؤه بقاءً وإن لم يجتمع حدوثاً؛ فقد يكون له طرف هناك بحسب الوهم. «منه رحمه
الله»^١

[١٥٠] ق / ٢٢.

[١٥١] هذا إنما يتم على طريقة المتهوسين بالقدم حيث يبتنوا عدم تحقق الآن بقدّم^٢
الزمان واتصاله وأبديته؛ وأما على طورنا حيث أخذنا في البيان كون الزمان مقداراً
لحركةٍ وضعيّةٍ مستديرةٍ - على ما عرفت - فيدور إلا أن يبين عدم تحقق الآن بما لا يؤخذ
فيه ذلك من الوجوه الأخر التي سلفت ذكراً و تقريراً؛ فتذكروا اتقن. «منه رحمه الله»^٣
[١٥٢] مبدئ الاحتمال هو الشريف العلامة في حاشية شرح حكمة^٤ العين. «منه رحمه
الله»^٥

[١٥٣] كالحركة الصاعدة بالحركة النازلة والحركة على قوس بالحركة على وترها؛ و
بالجملة لا تتصل^٦ الحركتان اللتان تكون لكل واحدة منهما شيء عنه وإليه الحركة؛ فتكون
لأحدهما غاية وللآخر مبدأ كنقطة هي طرف مسافة أو كيفية هي نهاية حركة إليها أو
مقدار أو غير ذلك. «منه رحمه الله»^٧

[١٥٤] الشفاء، (الطبيعيات)، الفن الأول، المقالة الرابعة، الفصل الثامن، ص ٢٩٦.

[١٥٥] السابق إلى وهمه ذلك هو العلامة المحقق قطب الدين الشيرازي في كتاب
التحفة. «منه رحمه الله»^٨

[١٥٦] هو الحكيم المحقق الطوسي قدس سرّه القدوسي. «منه رحمه الله»^٩

[١٥٧] وسمه بالوضع لأنه لم يتصدّ لتبيين ما يذكر فيه، بل ذكره على سبيل مجرد النقل

٣. ش: - هذا إنما يتم... رحمه الله.

٢. ش: تقدم.

١. ش: - رحمه الله.

٦. ش: لا يتصل.

٥. ش: - رحمه الله.

٤. ش: - حكمة.

٩. ش: - رحمه الله.

٨. ش: - رحمه الله.

٧. ش: - رحمه الله.

على ما يعمل بالأوضاع و المصادرات من مبادي العلوم؛ و وصفه بالاستنكار إشاره إلى أن ذلك مجرد وضع لا ينجذب إلى قبوله قوة العقل على خلاف شأن الأوضاع بحسب المصطلح. «منه رحمه الله»^١

[١٥٨]. وقد نصّ على ذلك في الإشارات أيضاً بقوله: «وأنت تعلم من هذا أن الجسم قبل السطح في الوجود و السطح قبل الخطّ و الخطّ قبل النقطة؛ و قد حقّق هذا أهل التحصيل؛ و أمّا الذي يقال بالعكس من هذا أن النقطة بحركتها تفعل الخطّ ثمّ الخطّ السطح ثمّ السطح الجسم؛ فهو للتفهيم و التصوير و التخيل. ألا ترى أن النقطة إذا فرضت متحرّكة فقد فرض لها ما يتحرّك فيه و هو مقداراً ما خطّ أو سطح؛ فكيف يكون ذلك بعد حركتها؟!»^٢ انتهى. «منه سلّمه»^٣ الله

[١٥٩]. النقطة في المسافة الأينية و غيرها في غيرها. «منه رحمه الله»^٤

[١٦٠]. الشفاء، (الطبيعيات)، الفنّ الأوّل، المقالة الثانية، الفصل الثاني عشر، ص ١٦٤.

[١٦١]. فشفّش في القول أي أفرط في الكذب؛ كذا في النهاية^٥. «منه رحمه الله»^٦

[١٦٢]. القعقة حكاية صوت السلاح؛ و تستعمل في حكاية لا أصل لها^٧. «منه رحمه

الله»^٨

[١٦٣]. أي سواء كان باعتبار الحدوث أو البقاء. «منه رحمه الله»^٩

[١٦٤]. تلخيصه: أن وجوده لو كان مقارناً لوصف المضيّ فهو متّصف في الآن بالمضيّ

لزم أن يكون موجوداً في الآن.

[١٦٥]. أقول: فيه نظر؛ أمّا أولاً فإنّه لو سلّم هذا الدليل لدلّ على أن الحركة غير حادثة

في الخيال على سبيل التدرّج و التعاقب؛ لأنّ حدوثها في الخيال ليس في الزمان الحاضر

١. ش: - رحمه الله. ٢. الإشارات و التنبّهات، ج ٢، ص ١٦٢.

٣. س، ن: رحمه. ٤. ش: - رحمه الله. ٥. النهاية، ج ٣، ص ٤٢٩.

٦. ش: - منه رحمه الله؛ ن: النهاية كذا بخطه رحمه الله.

٧. انظر: الصحاح، ج ٣، ص ١٢٦٩ و النهاية، ج ٤، ص ٨٨. ٨. ش: - رحمه الله.

٩. ش: - رحمه الله.

وإلا لاجتماع الأجزاء في الحدوث ولا يكون حدوثها مقارناً لوصف المضي وإلا لزم أن يكون موجوداً معدوماً معاً؛ إذ لا معنى للمضي إلا الانتقضاء ولا يكون حدوثها مقارناً لوصف الاستقبال بمثل هذا.

فإن قلت: لعله يقول إن حدوث قطعة من الأمر الممتد إنما هو في آنٍ وحدث المجموع في الآن الآخر؛ فليس حدوث المجموع أمراً تدريجياً منطبقاً على الزمان، بل كل قطعة حدوثها في آن؛ وذلك كالحوادث المتعاقبة في الوجود؛ إذ كل منها موجود في زمان وليس المجموع موجوداً في المجموع وكون المجموع موجوداً في مجموع الزمان أو حادثاً في مجموع الآتات لازماً من وجود كل في زمان أو حدوث كل في آنٍ إنما يسلم في ما اجتمع أجزاء المجموع مطلقاً.

قلت: هذا الكلام لا يخلو من وجهٍ لكن هذا القائل جزم في تعليقاته على جريان برهان التطبيق في صورة التعاقب زعماً منه أنه إذا كان كل واحد موجوداً في زمان فالمجموع موجود في مجموع الزمان وحينئذٍ يصح التطبيق.

لا يقال: وجود المجموع لو كان فإنما هو في مجموع الزمان وجزؤه ليس موجوداً فيه؛ لأن جزء الأمر التدريجي يكفي كونه موجوداً في جزء ذلك الزمان.

وأما ثانياً: فبالحل؛ وهو أن يقال: الأوصاف الثلاثة من المضي والاستقبال والحضور أوصاف تتصف بها الأشياء في طرف الزمان؛ فما كان وجوده في نفس الزمان لا يكون مقارناً لشيء منها في الوجود لامحالة.^١

[١٦٦]. الشفاء، (الطبيعيات)، الفن الأول، المقالة الثانية، الفصل الأول، صص ٨٣-٨٤.

[١٦٧]. على أنه يمكن أن يكون الشيخ هناك قد تسامح مماشاة ثقة بما سيحققه في

مبحث الزمان. «منه رحمه الله»^٢

[١٦٨]. الشفاء، (الطبيعيات)، الفن الأول، المقالة الثانية، الفصل الأول، صص ٨٤-٨٥.

- [١٦٩]. التحصيل، ص ٤٤٨.
- [١٧٠]. هود / ١١٢.
- [١٧١]. أعني السيّال. «منه رحمه الله»
- [١٧٢]. رسالة الحدود، ص ٣٥.
- [١٧٣]. شرح حكمة الإشراق، ص ٣٩١.
- [١٧٤]. الشفاء، (الطبيعيّات)، الفنّ الأوّل، المقالة الثانية، الفصل الثالث عشر، صص ١٧٣ - ١٧٢.
- [١٧٥]. المصدر السابق، المقالة الثانية، الفصل العاشر، صص ١٥١ - ١٥٠.
- [١٧٦]. المصدر السابق، المقالة الثالثة، الفصل الثالث عشر، صص ١٦٧ - ١٦٦.
- [١٧٧]. نقد المحصّل، صص ١٣٧ - ١٣٦.
- [١٧٨]. الشفاء، (الطبيعيّات)، الفنّ الأوّل، المقالة الثانية، الفصل الثاني عشر، ص ١٦٢.
- [١٧٩]. شرح الإشارات، ج ٢، صص ١٦٠ - ١٥٤.
- [١٨٠]. الجاعل هو صدر المدقّقين و تبعه قوم من المتأخّرين عنه «منه رحمه الله»^١
- [١٨١]. القائل صدر المدقّقين.
- [١٨٢]. التعليقات، ص ٧٤.
- [١٨٣]. المصدر السابق، ص ٧٤.
- [١٨٤]. المصدر السابق، ص ١٣٩.
- [١٨٥]. أي التقاطع الذي لا يكون بحركة كوقوع خطٍّ على خطٍّ على وجه التقاطع ابتدائاً لا ما يكون بحركة كتقاطع الخطّين المنطبق أحدهما على الآخر بالحركة؛ فإنّه إنّما يحدث في نفس زمان الحركة بعد آخر آتات الانطباق. «منه رحمه الله»^٢
- [١٨٦]. الشفاء، (المنطق)، ج ١، المقالة السادسة، الفصل الخامس، ص ٢٣٢.

١. ش: - رحمه الله.

٢. ش: - رحمه الله؛ ن: - أي التقاطع... منه رحمه الله. إلى هنا نمت حواشي مخطوطة «ش».

- [١٨٧]. التعليقات، ص ٤٣.
- [١٨٨]. المصدر السابق، ص ٤٤.
- [١٨٩]. أي بقاء وجوده واستمراره.
- [١٩٠]. فالأول حقيقي والثاني غير حقيقي على قياس الأين بقسميه.^١
- [١٩١]. الشفاء، (المنطق)، ج ١، المقالة السادسة، الفصل الخامس، ص ٢٣١.
- [١٩٢]. أي قبل النسبة إلى النهاية الأولى وبعد النسبة إلى النهاية الثانية. «منه رحمه الله»
- [١٩٣]. الباء للتعدية؛ أي يجعل المبتدئ فائضاً في ما لا يعنيه. «نص»^٢
- [١٩٤]. الشفاء، (المنطق)، ج ١، المقالة السادسة، الفصل الخامس، ص ٢٣٢.
- [١٩٥]. بأن يكون فيه أو في طرفه على سبيل الانطباق. «نص»^٣
- [١٩٦]. «عراه» و «اعتراه» إذا قصده يطلب منه رفده و صلته. «نهاية»^٤
- [١٩٧]. فصوص الحكمة، ص ١٠١.
- [١٩٨]. النجاة، (الطبيعيات)، ص ١١٨.
- [١٩٩]. يعني بذلك المتقدم والمتأخر من الحركة باعتبار جهة المسافة على ما سبق.
- «منه رحمه الله»
- [٢٠٠]. يعني إن كان الأمر الذي لا تقدم فيه ولا تأخر شيئاً إلى آخره. «منه رحمه الله»
- [٢٠١]. الشفاء، (الطبيعيات)، الفن الأول، المقالة الثانية، الفصل الثالث عشر، ص ١٧٠
- ١٦٩.
- [٢٠٢]. عطف على «بالزمانى» أي أو رام بالحركة. «نص»^٥
- [٢٠٣]. أي الزمان أو الآن. «نص»^٦
- [٢٠٤]. رسالة الحدود، ص ٢٩.

٣. مر: - بأن يكون... نص.

٥. س: - عطف... نص.

٢. س: - الباء... نص.

٤. النهاية، ج ٣، ص ٢٢٦؛ ن: صلته منه رحمه الله.

٦. س: - أي الزمان... نص.

- [٢٠٥]. كما أنه أرفع من الزمان. «نص»^١
- [٢٠٦]. نقد المحصل، ص ١٣٨.
- [٢٠٧]. الشفاء، (الطبيعيات)، الفن الأول، المقالة الثانية، الفصل الثالث عشر، ص ١٧٢ - ١٧١.
- [٢٠٨]. شرح عيون الحكمة، ج ٢، ص ١٤٥.
- [٢٠٩]. التعليقات، صص ١٤٢ - ١٤١.
- [٢١٠]. المصدر السابق، ص ١٤٢.
- [٢١١]. أي وقال إن ما يكون إلى آخره. «منه رحمه الله»
- [٢١٢]. التعليقات، ص ١٤٢.
- [٢١٣]. النجاة، (الطبيعيات)، ص ١١٨.
- [٢١٤]. التحصيل، ص ٤٦٣.
- [٢١٥]. بالتطابق أو بالتقدم والتأخر أو بالمعية؛ ويمكن أن يراد التطابق فقط سواء كان بالفيئية كما يكون بين الحركة والزمان أو بالمعية المنتهية إليها كما تكون بين حركة و حركة؛ ومعنى الكلام أنه قد وقع الاصطلاح على إطلاق الزمان على الامتداد الحاصل من نسبة بعض المتغيرات في الوجود إلى بعض آخر بالفيئية أو بالمعية؛ فيطلق الزمان و يراد به نسبة متغير إلى متغير بحسب امتداد الوجود؛ لأن ما فيه الاتحاد وما بحسبه تلك النسبة هو نفس الزمان؛ أعني مقدار الحركة. «منه رحمه الله»
- [٢١٦]. شرح الإشارات، ج ٣، ص ١١٩.
- [٢١٧]. انظر: زمان از دو نگاه (نهاية البيان في دراية الزمان)، ص ٦٤.
- [٢١٨]. توقد بنور هذا الفصل نار تلهب في أساس التهوس بقدم العالم و تستير بها ساحة القول بحدوثه؛ فوجه العنوان ظاهر. «منه رحمه الله»

[٢١٩]. التعبير عن المفارقات بالأبديات كأنه إشارة إلى أنه ليس هناك أزل وأبد وأول وآخر حيث ليس هناك امتداد، بل هناك ثبات^١ صرف؛ فلا يتميز الأبد بالنسبة إلى ما في ذلك العالم عن الأزل؛ فالأبد هناك كالأزل. فقولنا: «الأبديات» منزلته منزلة قولنا: «الأزليات»؛ فليستبصر. «منه رحمه الله»

[٢٢٠]. التعليقات، ص ٤٣.

[٢٢١]. أي في جميع أوقات وجود المعلول؛ فالعلة متقدمة بالفعل على المعلول دائماً. «منه رحمه الله»

[٢٢٢]. التعليقات، ص ١٤٣.

[٢٢٣]. الشفاء، (الإلهيات)، المقالة الرابعة، الفصل الأول، صص ١٦٧ - ١٦٦.

[٢٢٤]. تحقيق كلام الشيخ أن العلة الموجودة مع معلولها لا شك أنها متصفة بالمعية بالنسبة إلى معلولها الموجود بالفعل؛ وكذلك المعلول بالنسبة إلى علته الموجودة معه بالفعل.

ومعيتهما ليست معية بالعلية؛ لأن المعية بالعلية إنما يتحقق بين معلولى علة تامة واحدة؛ وأما العلة التامة فإنها حين تحققها مع معلولها إنما يكون متقدمة عليه تقدماً بالعلية والمعلول متأخر عنها تأخراً بالمعلولية. فإن التقدم والتأخر بالعلية لا يأتى عن اجتماع المتقدم والمتأخر بالعلية في الوجود حين ما هما متقدم ومتأخر بالعلية، بل يحقق ذلك لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة في الوجود.

ولا هي معية بالطبع؛ لأن المعية بالطبع إنما تتحقق بين معلولى علة ناقصة واحدة؛ وأما العلة الناقصة فإنما تكون حين وجودها مع معلولها متقدمة عليه تقدماً بالطبع وهو متأخر عنها تأخراً كذلك؛ فإن التقدم والتأخر بالطبع لا يمنع المتقدم والمتأخر عن الاجتماع في الوجود حين ما هما بالفعل متقدم ومتأخر بالطبع.

فإذن معيتهما ليست إلا بحسب الاجتماع في زمان واحد أو آن واحد؛ وذلك إذا كانا

زمانيين و تلك المعية معية زمانية و ما به المعية هناك زمان واحد معين أو آن واحد أو بحسب وقوعهما كليهما في نفس التحقق بالاعتبار الملحوظ في الدهر أو السرمد من دون الارتباط بزمانٍ أو آنٍ أو أزمنةٍ أو آناتٍ؛ وذلك إذا كانا غير زمانيين و تلك معية دهرية و سرمدية و ما به المعية فيهما نفس التحقق الدهري أو السرمدى لازمان أو آن. ففي قوله في التعليقات: «إمّا أن يكون الشئان معاً في الوجود أو في الزمان أو في شيء ثالث ينسبان إليه» أريد بكونهما معاً في الوجود اجتماعهما في الوجود بعلاقة ذاتية مقتضية للمعية في مرتبة الوجود؛ و ذلك إنّما يكون إذا كانا معاً معلولى علّة تامّة واحدة أو علّتى معلول واحد؛ و بكونهما معاً في الزمان اجتماعهما في الوجود لبعلاقة طبيعية، بل باعتبار أن يجمعهما زمان واحد أو آن واحد؛ و بكونهما معاً في شيء ثالث مجرد اجتماعهما سواء كان في الوجود بأن يجمعهما نفس التحقق الدهري أو السرمدى؛ و ذلك في المعية الدهرية أو^٢ السرمدية؛ و قد تكون تلك المعية من جهة علاقة ذاتية بين المعين بالعلية و المعلولة تقتضي ذلك الاجتماع و قد تكون اتفاقية محضة كما بين المفارقات التي ليست بينها علاقة العلية و المعلولة في السلسلة العرضية على مذاق الإشراقين أو في شيء آخر كمكانٍ أو شرفٍ أو رتبةٍ و ذلك في سائر أقسام المعية.

و قوله: «و لا يجوز أن يكونا معاً في الوجود؛ لأنّ العلّة أقدم من المعلول» برهان على أنّ العلّة التامة و معلولها يمتنع أن يكون معيّتها في الوجود معية بالعلية؛ و ظاهر أنّها ليست أيضاً معية بالطبع.

و قوله: «و لا في الزمان إن كانا غير زمانيين» نصّ على المعية الدهرية و السرمدية من حيث كون الجامع هو نفس الكون في الدهر أو السرمد.^٣

مما ذكر تبين الغرض في كلام الشفاء أيضاً حيث عبّر عن المعية بالعلية المنفية عن العلّة و المعلول بالمعية في القياس إلى حصول الوجود و بين أنّ معية العلّة و المعلول إنّما هي من جهة اجتماعهما في الوجود سواء كان الجامع هو الزمان أو الآن و ذلك في الزمانيات

أو الدهر أو السرمد و ذلك في مفارقات الزمان.

فقد تحقق لديك أنّ العلة مادامت موجودة مع معلولها متقدمة عليه تقدماً بالعلية وهي حين ما هي متقدمة عليه بالعلية معه في الوجود إما معية زمانية أو معية دهرية و سمردية. فذلك التقدّم متحقق مادامت هذه المعية في الوجود متحققة زمانية كانت أو سمردية. ولعلك تجد الأوهام القاصرة العامة ذاهبةً إلى أنّ العلة بعد وجود معلولها تنقلب من التقدّم عليه إلى الاجتماع معه، كما قد ينقلب المتقدّم الزماني من التقدّم الزماني على شيءٍ ما إلى المعية الزمانية بالنسبة إليه؛ وإذ قد اهتديت فلاتتبع الضالّين وقلّ الحمد لله ربّ العالمين. «منه رحمه الله»

[٢٢٥]. التحصيل، ص ٤٧٥.

[٢٢٦]. يعنى و من أنّ معية العلة إذا كانت من المجردات بالنسبة إلى معلولها لا تكون معية زمانية يعلم أنّ تقدّمها أيضاً عليه، بل على شيءٍ ما مطلقاً وإن كانت من جهة تخلف ذلك الشيء عنها في الوجود لا يكون تقدماً زمانياً وإنما يعلم ذلك منه لأنّ امتناع اتّصاف المجردات بالمعية الزمانية إنّما هو من جهة كونها غير زمانية؛ وذلك ناهض في التقدّم الزماني أيضاً. فقد علم إذن أنّ تقدّم المجردات على كلّ من الحوادث اليومية مثلاً ليس هو تقدماً زمانياً، بل إنّما هو التقدّم الذي هو بإزاء المعية الدهرية و السمردية؛ فتبصّر. «منه رحمه الله»

[٢٢٧]. شرح حكمة الإشراف، ص ١٧٥.

[٢٢٨]. بحار الأنوار، ج ٤، ص ٢٨٢؛ شرح اصول الكافي، ج ٤، ص ٢٧٨؛ ج ١٠، ص ٢٣٠؛

ج ١١، ص ٣٥٧؛ عوالي اللئالي، ج ٤، ص ١١٧ و نور البراهين، ج ١، ص ١٤٣.

[٢٢٩]. نهج البلاغة، خطبة ١.

[٢٣٠]. قوله: «أما يلزم بإزاء ذلك معنى في التقدّم والتأخّر» - إلى آخره -^١ هذا الإيراد

على الحكماء إنما هو بحسب خصوص هذا المقام؛ أي مبحث التقدّم والتأخّر وعدّ أقسامهما حيث حصروا هناك التقدّم والتأخّر اللذين لا يجتمع بحسبهما^١ المتقدّم والمتأخّر في التحقق في ما يكون باعتبار الزمان وزعموا أن معروضهما مطلقاً^٢ بالذات إنما هو الزمان بأجزائه ولا يمكن عدم الاجتماع بين شيئين مطلقاً بحسب الوجود إلا من جهة مقارنتهما لجزئين من أجزاء الزمان.

فأوردنا عليهم لزوم معنى آخر من التقدّم والتأخّر من حيث عدم اجتماع شيئين في الوجود لا باعتبار الزمان بإزاء ما قرّروه من معيّتهما في الوجود لا باعتبار الزمان وليس الإيراد عليهم من حيث ذهولهم عن هذا النحو من التقدّم والتأخّر رأساً؛ فإنهم لم يذهلوا عن ذلك بل أسسوه بأساساتٍ تحقيقية من البيان في مقامات أخرى؛ وقرّروا أن تقدّم المفارق المحض على شيءٍ ما كالواجب - تعالى - على الحادث اليوميّ مثلاً إنما هو ذلك التقدّم لا التقدّم الزماني وأن كتب الأوائل بذلك لمشحونة وعبارة شرح حكمة الإشراق المنقولة بألفاظها في أصل الكتاب طي «الإيقاد والإنارة» آنفاً به لناطقه ونحن قد حقّقنا القول فيه في أصل الكتاب على ما سيّلى عليك في مستقبل الكلام إن شاء الله تعالى.

ثم أوردنا عليهم هناك بحسب ذلك المقام أن من العجب أنهم كيف لم يذهلوا عن ذلك التقدّم؛ أعني ما بحسب الدهر والسرمد لا باعتبار الزمان عند ملاحظتهم حال المبدأ الأوّل، بل المفارقات بأسرها بالنسبة إلى بعض أجزاء العالم أي الحوادث الزمانية. ثم ضلّوا عند محاولة تحقيق الأمر في تقدّم المبدأ الأوّل على جملة العالم بحسب التحقق. فحكموا باستيجاب ذلك تحقق الزمان على تقدير عدمه.

وأما المتأخّرون فمن اشتهر منهم بسيادة المحقّقين قد صرّح في شرح المواقف بتحقيق ذلك النحو من التقدّم والمعيّة على ما ذهبت إليه الحكماء وأنه إذا نسب متغيّر إلى متغيّر^٣ بالمعيّة أو القبلية فلا بدّ هناك من زمان في كلا^٤ الجانبين؛ وإذا نسب بهما ثابت إلى متغيّر

١. ن: بحسبها.

٢. ن: - مطلقاً.

٣. س: - إلى متغيّر.

٤. س: - كلا.

فلا بدّ من الزمان في أحد جانبيه دون الآخر؛ وإذا نسب ثابت إلى ثابت بالمعنى كان الجانبان مستغنيين عن الزمان.

وبعض^١ قد يسير مع حملة عرش التحقيق منهم^٢ حقّق في حواشيه الجديدة على شرح التجريد المعنى الدهرية و السرمدية على مذهب الحكماء على أنّهما من القسم السادس. ثمّ استشعر ما استشكله بعض الفضلاء في تقدّم الواجب - تعالى - والمجرّدات على غيرها^٣ مع امتناع مقارنة الزمان هناك عند الفلاسفة فعجز و^٤ تحيّر. ثمّ ذكر أنّه ربّما يرتكب إطلاق التقدّم الزماني على ذلك التقدّم بوجه من التعميم^٥ لكنّه قد حقّق في رسالة أنموذج العلوم؛ فاستقام على أنّ تقدّم الواجب - تعالى - والمفارقات على غيرها بالزمان^٦ لا يصحّ بوجه من الوجوه أصلاً على ما هو مذهب الحكماء ونحن ننقل العبارات من ذي قبل في الحواشي إن شاء الله تعالى. «منه رحمه الله»

[٢٣١]. نور / ٤٠

[٢٣٢]. اقتباس من سبأ / ٣.

[٢٣٣]. اقتباس من النساء / ١٢٦ وفصلت / ٥٤.

[٢٣٤]. أثولوجيا، ص ٣٠.

[٢٣٥]. التعليقات، ص ٥٩.

[٢٣٦]. أثولوجيا، صص ٣٢ - ٣١.

[٢٣٧]. المصدر السابق، ص ٦٩.

[٢٣٨]. ذكر هذا القول في الميمر الخامس من أثولوجيا. «منه رحمه الله»

[٢٣٩]. أثولوجيا، ص ٦٨.

٢. هامش «ن»: أي المتأخرين. «نص»

٤. س: - و.

١. هامش «ن»: يعني المحقق الدواني. «نص»

٣. هامش «ن»: و هي الحوادث الزمانية. «نص»

٥. هامش «ن»: يعني يراد منه كون شيء بحسب الوجود.

٦. هامش «ن»: يعني يراد منه كون شيء بحسب الوجود.

[٢٤٠]. أي في الميمر الثامن. «منه رحمه الله»^١

[٢٤١]. أثولوجيا، ص ١١١

[٢٤٢]. التعليقات، ص ٢٨.

[٢٤٣]. المصدر السابق، صص ٢٨-٢٩.

[٢٤٤]. المصدر السابق، صص ٦٦-٦٧.

[٢٤٥]. المصدر السابق، صص ٩٧-٩٨.

[٢٤٦]. المصدر السابق، ص ١٠٩.

[٢٤٧]. سبأ / ٣.

[٢٤٨]. التعليقات، صص ١١٧-١١٥.

[٢٤٩]. المصدر السابق، ص ١١٨.

[٢٥٠]. سبأ / ٣.

[٢٥١]. النجاة، (الإلهيات)، صص ٢٤٦-٢٤٧.

[٢٥٢]. المصدر السابق، صص ٢٤٨-٢٤٩.

[٢٥٣]. شرح الإشارات، ج ٣، صص ٣١٥-٣١٦.

[٢٥٤]. التعليقات، ص ١١٩.

[٢٥٥]. المصدر السابق، ص ١٢١.

[٢٥٦]. المصدر السابق، ص ١٢٢.

[٢٥٧]. المصدر السابق.

[٢٥٨]. المصدر السابق، صص ١٢١-١٢٠.

[٢٥٩]. المصدر السابق، ص ١٤٩.

[٢٦٠]. المصدر السابق، ص ١٤٩.

[٢٦١]. فصوص الحكمة، صص ٥٩-٦٠.

١. ن: - أي في الميمر الثامن. «منه رحمه الله»

[٢٦٢]. النمل / ٥٥.

[٢٦٣]. التعليقات، صص ١٢٣ - ١٢٢.

[٢٦٤]. ومما ينصّ على المقصود قول الشيخ أيضاً في التعليقات: «علم الباري - تعالى - لذاته؛ فهو يعلم الأشياء جزئياً وكلّياً على ما هي عليه من جزئية وكلّية و ثباتٍ و تغيرٍ و كونٍ و حدوثٍ و عدمٍ وأسباب العدم؛ و يعرف الأبديات على ما هي عليه من أبديتها و الحادثات على ما هي عليه من حدوثها و يعرفها قبل حدوثها و مع حدوثها و بعد حدوثها بعلمها و أسبابها الكلّية؛ و لا يفيد حدوثها علماً لم يكن كما نحن لانعلم الأشياء^١ قبل حدوثها؛ فكلّها حاضرة له؛ فإنّ ذاته سببها؛ و هو لا يذهل عن ذاته؛ و يعرف الجزئيات و الشخصيات بأسبابها و عللها على الوجه الذي لا يتغير به علمه و لا يبطل و إن تغيّرت الجزئيات و الشخصيات؛ فإنّه لا يعرفه كما نعرفه نحن بإدراك الحسّ له و بالإشارة إليه، بل يعرفه بالأسباب الموجودة له المؤدّية إليه التي لا تتناول هذا الجزئي و هذا الشخص بعينه من حيث يكون مشاراً إليه متخيلاً؛ فهو يعرف هذا الشخص بأسبابه و علله المشخّصة له؛ فيكون علمه لا يتغير و إن تغيّر الشخص و بطل؛ و يعرف هذا الشخص و إنّهُ شخصي مشار إليه و إنّهُ فاسد و متغير و لا يفسد علمه و لا يتغير بفساده و تغيره، و يعرف جميع أحواله الحادثة له و يعلم أنّها تكون حادثة له و لا يتغير علمه بها؛ لأنّه يعرفها بأسبابها و يعرف عدمه بأسبابه المقومة^٢»^٣ انتهى. «منه رحمه الله»

[٢٦٥]. نقد المحصل، ص ٢٩٦ - ٢٩٥.

[٢٦٦]. غير^٤ الحواسّ الظاهرة و الباطنة كالنفوس المنطبعة الفلكية. «منه رحمه الله»

[٢٦٧]. الأنبياء / ١٠٤.

[٢٦٨]. الأنعام / ٥٩.

[٢٦٩]. فإن قيل: «حركة الفلك الأقصى محلّ للزمان و علّة له؛ فليس يصحّ أن يشملها

١. ن: - الأشياء. ٢. س: المعدمة؛ ن: المقدمة. ٣. التعليقات، ص ٨١.

٤. س: من.

الزمان. فإذا كيف تنسب هي إلى الزمان بالفيئية؟» قيل: لسنا نعني بذلك أنّ تلك الحركة يكون وجودها وصدورها عن مبدعها في زمان كما في سائر الزمانيات، بل إنّما نعني بالفيئية هناك مجرد النسبة الانطباقية. «منه رحمه الله»

[٢٧٠]. هو الحكيم الفاضل شمس الدين محمد الخفري في حاشية إلهيات شرح التجريد.

«منه رحمه الله»^١

[٢٧١]. التعليقات، ص ١٥٨.

[٢٧٢]. المصدر السابق.

[٢٧٣]. المصدر السابق، ص ١٥٢.

[٢٧٤]. المصدر السابق، صص ١٥٢ - ١٥٣.

[٢٧٥]. المصدر السابق، ص ١٥٤.

[٢٧٦]. فإنّ المعقولية سبب الوجود ويلزم من ذلك أنّ ما يكون علّة تعرف من المعلول.

إلى هنا آخر عبارة التعليقات. «منه رحمه الله»

[٢٧٧]. قوله: «ففي عقله لذاته عقله لها» إشارة إلى العلم الإجمالي الذي هو عين ذات

الواجب تعالى؛ وفي قوله: «و^٢ هو يوجد لها معقولة» إشارة إلى العلم التفصيلي الذي هو

وجود المعلولات. «منه رحمه الله»

[٢٧٨]. التعليقات، صص ١٥٥ - ١٥٦.

[٢٧٩]. المصدر السابق، ص ١٩١.

[٢٨٠]. فصوص الحكمة، ص ١٠٣.

[٢٨١]. المصدر السابق، ص ١٠١.

[٢٨٢]. أثولوجيا، ص ١١٤.

[٢٨٣]. المصدر السابق، ص ١١٠.

[٢٨٤]. المصدر السابق، صص ١٣١ - ١٣٠.

[٢٨٥]. مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ١، (المشارع والمطارحات)، ص ٣٠٧.

[٢٨٦]. نقد المحصل، ص ١٢٨.

[٢٨٧]. المصدر السابق، صص ١٣٢ - ١٣١.

[٢٨٨]. المصدر السابق، ص ٢٥٢.

[٢٨٩]. قوله: «وقال شارح حكمة الإشراق» - إلى آخره -^١ و مِّن صرَّح من المتأخرين بتحقيق هذا النحو من المعية و التقدم؛ أعني المعية و التقدم بحسب التحقق لاعتبار الزمان، بل بإزاء ما بحسب الزمان على مذهب الحكماء و أنَّ معية المفارقات أو تقدّمها بالنسبة إلى شيء عندهم إنما يكون تلك المعية أو ذلك التقدم أي ما^٢ بحسب الدهر أو السرمد لا ما بحسب الزمان من اشتهر بسيادة المحققين في شرح المواقف حيث ذكر المصنّف «أنَّ قول الحكماء إنَّ نسبة المتغير إلى المتغير هو الزمان و نسبة المتغير إلى الثابت هو الدهر و نسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد؛ فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات» عبارات هائلة؛ فقال الشارح المحقق: «وقد يوجّه ذلك القول بأنَّ الموجود إذا كان له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملاً على متقدّم و متأخّر لا يجتمعان؛ فله بهذا الاعتبار مقدار غير قارّ هو الزمان؛ فتطبق تلك الهوية على ذلك المقدار و يكون جزؤها المتقدّم مطابقاً لزمانٍ متقدّم و^٣ جزؤها المتأخّر مطابقاً لزمانٍ متأخّر؛ و مثل هذا الموجود يسمّى متغيراً تدريجياً لا يوجد بدون الانطباق على الزمان؛ و المتغيرات الدفعية إنما تحدث في آنٍ هو طرف الزمان؛ فهي أيضاً لا توجد بدونه؛ و أمّا الأمور الثابتة التي لا تتغير فيها أصلاً لا تدريجياً و لا دفعيةً فهي و إن كانت مع الزمان العارض للمتغيرات إلاَّ أنَّها مستغنية في حدّ أنفسها عن الزمان بحيث إذا نظر إلى ذواتها يمكن أن يكون موجودة بلا زمان؛ و إذا نسب متغير إلى متغير بالمعية أو القبلية فلا بدّ هناك من زمان في كلا الجانبين؛ و إذا نسب

١. س: - قوله... آخره. ٢. ن: - ما.

٣. ن: - جزؤها المتقدّم مطابقاً لزمانٍ متقدّم و.

بهما ثابت إلى متغيّر فلا بدّ من الزمان في أحد جانبيه دون الآخر؛ وإذا نسب ثابت إلى ثابت بالمعيّة كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وإن كانا مقارنين له.

فهذا معانٍ معقولة متفاوتة عبّر عنها بعباراتٍ مختلفة تنبيهاً على تفاوتها؛ وإذا توّمل فيها اندفع ما ذهب إليه أبو البركات من أنّ الزمان مقدار الوجود حيث قال: إنّ الباقي لا يتصوّر بقاؤه إلّا في زمان؛ وما لا يكون حصوله في الزمان و يكون باقياً لا بدّ أن يكون لبقائه مقدار من الزمان» انتهى قوله.

و بعض المحقّقين من حمّلة عرش التحقيق قال في رسالة أنموذج العلوم عند تقرير مذهب الحكماء: «الموجود أعمّ من أن يكون ظرف وجوده الزمان كلّاً أو بعضاً أو الآن المفروض فيه؛ فإنّ من الموجودات^١ ما هو زماني الوجود كالحركة و منها ما هو آني الوجود، كبعض الحروف^٢، بل منها عندهم ما ليس ظرف وجوده الزمان و^٣ لا الآن، بل ينسبون وجودها إلى الدهر و السرمد؛ فإنّهم يقولون: نسبة المتغيّر إلى المتغيّر هو الزمان و نسبة الثابت إلى المتغيّر هو الدهر و نسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد، كما لا يخفى على العارف بقواعدهم؛ وإذا كان الوجود أعمّ من الأقسام الأربعة؛ فدعوى^٤ انحصاره في إثنين منها غير مسموعة.»^٥

ثمّ قال بعد قسطٍ من الكلام: «تقدّم الواجب على العالم ليس تقدّماً زمانياً؛ فإنّه ليس في زمان و هم أيضاً - أي الحكماء - معترفون بذلك؛ فإنّهم يقولون: إنّ المجرّدات ليست في الزمان^٦، بل في الدهر و الدهر وعاء الزمان و محيط به؛ و كما لا يستلزم نفي الفوق عن الامتداد المكاني عدم تناهيه كذلك لا يستلزم نفي القبل عن الامتداد الزماني عدم تناهيه؛ فالوقت إنّما هو حيث وجد العالم؛ و التقدّم الزماني و التأخّر الزماني إنّما هو لأجزاء العالم الجسماني بعضها مع بعض؛ و أمّا^٧ سوى الأجسام و الجسمانيات فليس هناك تقدّم و تأخّر زماني كما ليس فيها تقدّم و تأخّر مكاني»^٨ انتهى كلامه؛ فتبصّر. «منه رحمه الله»^٩

١. س: الموجود انه. ٢. ن: كـبعض الحروف. ٣. س: - و.

٤. س: + هو. ٥. ثلاث رسائل، ص ٢٩٥. ٦. ن: زمان.

٧. س: لما. ٨. ثلاث رسائل، صص ٣١٠ - ٣٠٩.

٩. ن: منه قدّس سرّه.

[٢٩٠]. درة التاج، ص ٣١.

[٢٩١]. شرح الإشارات، ج ٣، ص ١١٩.

[٢٩٢]. هذا ما ذهب إليه الحكماء و أمّا ما ذكره صدر المدقّقين في آخر الفصول من رسالته في إثبات الواجب تعالى و صفاته حيث قال جارياً على سبيل تحقيق الحكمة: و منها - أي من صفاته تعالى - الأزلية و أزليته إثبات السابقة على غيره و نفي المسبوقية عنه؛ و من تعرّض للزمان أو الدهر أو السرمد في بيان أزليته فقد ساوى معه غيره في الوجود؛ فلعلّه من نقص التتبّع أو ضعف التدبّر و إن كان قد أخذ ذلك من كلام الحكيم الطوسي في شرح رسالة العلم؛ فإنّ من تصفّح زبرهم محصّلاً لمقاصدهم لم يقع في تسوية غيره - تعالى - معه في بيان الأزلية و لم يجعل الأزلية له غير صفة سلبية.

ثمّ التحقيق أنّ ذكر السرمد في بيانها ممّا يبان به غيره - تعالى - عنه في الأزلية و يبعد و ينحطّ و يهوى في مهوى الحدوث و يهبط على ما حقّقناه ولكن لم يكن ميسراً لتحقيق ذلك إلّا من خلّقي له؛ و الحمد لمفيض الحقّ حقّ حمده. «منه رحمه الله»

[٢٩٣]. قال: فالأوّل كالوحدة و الزوج و الفرد، و الثاني كاللأعمى^١ أي البصير. «منه

رحمه الله»

[٢٩٤]. التعليقات، ص ١٨٨.

[٢٩٥]. «النحيضة» الطبيعة.^٢ «منه رحمه الله»^٣

[٢٩٦]. الرواشح السماوية، ص ١٩ و ١٣٣؛ مشرق الشمسين، ص ٣٩٨ و الفصول المهمة، ج ١،

ص ٢٦٣.

[٢٩٧]. الصافّات / ١٨٠.

[٢٩٨]. هذا الفصل أوّل ما يتمهّد لإقامة البرهان على تناهي امتداد الزمان في جهة

الأزل. «منه رحمه الله»

١. ن: كاللأعمى. ٢. الصالح، ج ٢، ص ٨٩٨.

٣. ن: - النحيضة الطبيعة «منه رحمه الله».

١. ن: كاللأعمى.

[٢٩٩]. أي صاحبه. «نص»^١

[٣٠٠]. أي لا يمكن الإذعان. «نص»^٢

[٣٠١]. جمع هَمَجَة و يقال للرَّعَاع من الناس الحَمَقَى: «إنما هم هَمَجٌ». الصحاح^٣.

[٣٠٢]. التحصيل، ص ٤٣٧.

[٣٠٣]. قال بهمنيار في التحصيل: «وليس للحركة بمعنى القطع وجود إلا في النفس؛ وإذا قد عرفت هذا فقد صحّ عندك بطلان قول مَنْ يبطل الحركة بأن يقول: إنها أمر سيّال و السيّال يكون متقضيّاً و لاحقاً؛ فلا المتقضي له وجود و لا اللاحق؛ و بان أيضاً أنها ليست من الأمور التي يحصل بالفعل حصولاً قارّاً مستكماً، بل هي^٤ كون في الوسط بين المبدأ و المنتهى بحيث لم يكن قبله و لا بعده فيه و يعرض لهذا الكون إمكان فرض حدودٍ بلانهاية فيه بالقوة لا بالفعل. أمّا في الحركات المكانية فتوجد حدود في المسافة بالقوة تعرضها الموافقة؛ و أمّا في الكيف فيؤخذ أنواع بلانهاية بالقوة بين الطرفين^٥»^٦.

[٣٠٤]. التحصيل، ص ٤٢٠.

[٣٠٥]. و كلام خاتم الحكماء المحققين^٧ في كتاب التجريد^٨ في إبطال ما يتشبّه به لإثبات الجزء الذي لا يتجزّى من^٩ أنّ الحركة موجودة قطعاً و لا يكون وجودها في الماضي و المستقبل لانعدامهما. فيكون وجودها في الحال الغير المنقسم و كذلك الزمان أيضاً موجود قطعاً و لا يكون الماضي منه موجوداً و لا المستقبل؛ فيكون الموجود منه هو الآن الحاضر الغير المنقسم صريح في وجود الحركة القطعية في الأعيان لكن في مجموع الزمان الذي يقع فيه على سبيل وجود الأمور في الماضي أو في المستقبل لا في الحال حيث قال: و الحركة لا وجود لها في الحال و الآن لا تحقق له خارجاً؛ إذ لو لم تكن

١. س: - أي صاحبه. «نص» ٢. س: - أي لا يمكن الإذعان. «نص»

٣. الصحاح، ج ١، ص ٣٥١.

٤. س، ن: هو.

٥. ن: - قال بهمنيار... بين الطرفين.

٦. ن: - المحققين.

٧. التحصيل، صص ٤٢١ - ٤٢٠.

٨. انظر: كشف المراد، ص ١٤٩.

٩. ن: - من.

الحركة القطعية من الموجودات العينية كما أنّ الآن ليس منها لأبطل الشبهة بالحركة أيضاً بعدم تحقّقها خارجاً كما فعل في إبطال الشبهة بالآن؛ وحيث نفى وجود الحركة في الحال لا مطلقاً ووجود الآن في الخارج مطلقاً علم أنّ الحركة لها نحو^١ وجود في الخارج وإن لم يكن في الحال؛ فإنّ ذلك أخصّ من الوجود في الأعيان؛ فتبصّر. «منه رحمه الله» [٣٠٦]. نقد المحصل، ص ١٨٥.

[٣٠٧] وقال في الشفاء أيضاً: «ولما كانت المسافة وحدودها موجودتين صار الأمر الذي من شأنه أن يكون عليها و مطابقاً لها أو قطعاً لها أو مقدار قطع لها له نحو من الوجود.» وقال في إلهيات الشفاء في الفصل المعقود لبيان أنّ المقادير الموجودة أعراض بعد أن أثبت^٢ وجود الخطّ والسطح والجسم التعليمي وأنها أعراض؛ وأمّا الزمان فقد كان تحقّق لك عرضيته وتعلّقه بالحركة في ما سلف؛ فبقي أن يعلم أنّه لا مقدار خارجاً عن هذه المقادير فنقول: لأنّ الكمّ المتّصل لا يخلو إمّا أن يكون قارّاً حاصل الوجود بجميع أجزائه أو لا يكون. فإن لم يكن، بل كان متجدّد الوجود شيئاً بعد شيءٍ فهو الزمان؛ وإن كان قارّاً وهو المقدار: فإمّا أن يكون أتمّ المقادير وهو الذي يمكن فرض ثلاثة أبعاد فيه؛ إذ ليس يمكن أن يفرض فوق ذلك وهذا هو المقدار المجسّم؛ وإمّا أن يفرض فيه بُعدان فقط؛ وإمّا أن يكون ذا بُعدٍ واحد فقط؛ إذ كلّ متّصل فله بُعدٌ ما بالفعل أو بالقوّة؛ ولما كان لا أكثر من ثلاثة ولا أقلّ من واحد فالمقادير ثلاثة؛ فالكمّيات المتّصلة لذاتها أربعة» انتهى؛ ومن البين أنّ نظره في الوجود في الأعيان. «منه رحمه الله»

[٣٠٨]. النجاة، (الطبيعيات)، المقالة الثانية، ص ١٠٥.

[٣٠٩]. الحكماء ذهبوا إلى وجود العرض الغير القارّ وحكموا بأنّ صدق الوجود على القارّ وغير القارّ مختلف بالتشكيك؛ لأنّ وجود الشيء القارّ الذات أقوى ووجود الشيء الغير القارّ أضعف؛ ولا شك أنّ ذلك كلّهُ إنّما يتصوّر إذا كان العرض الغير القارّ موجوداً على وصف عدم قرار الذات. «منه رحمه الله»

[٣١٠] أوضح الشيخ ذلك في التعليقات حيث قال: «فرق بين أن تفيض عن الشيء صورة معقولة وبين أن تفيض عنه صورة من شأنها أن تعقل؛ فإن معنى الأول أنها صدرت وهي معقولة بالفعل؛ فيكون عقليتها حينئذٍ صدورها أو سبب صدورها؛ ومعنى الثاني أنها صدرت وهي بالقوة معقولة؛ فإنها تعقل بعد صدورها»^١ انتهى. «منه رحمه الله»

[٣١١] لو كان الباري - تعالى - لا يدرك معلوماته دفعةً واحدةً معاً^٢ بلا زمانٍ يدخل في علمه، بل كان يدركها شيئاً بعد شيء، كما أن وجود تلك المعلومات في أنفسها كذلك لكان فيه - تعالى - أيضاً قوة تقبل الأشياء بعد ما لم تقبلها؛ فكان مادياً؛ وهذا الاستدلال ممّا ذكره^٣ الشيخ في التعليقات^٤. «منه رحمه الله»

[٣١٢] قوله: «علم عقلي»^٥ إن قيل: تلك الحوادث الزمانية مادية؛ فكيف تكون معقولة له - تعالى - والعلم العقلي يقتضي تجرّد المعقول؟ قلت: هي مادية باعتبار وجودها في أنفسها لا من حيث وجودها للمبدأ؛ أي حضورها عنده؛ فإن ذلك وإن كان عين وجودها في أنفسها بالذات لكن هناك تغاير بالاعتبار؛ فالمادّي في نفسه لا يلزم أن يكون كذلك بالإضافة إلى من يحيط به من جهة حضور أسبابه المؤدية إليه عنده ولا يستلزم ذلك صيرورة المادّي مجرداً، بل إنّما يستلزم أن لا يكون حضوره عند باريه من جهة خصوص مادّيته، بل من حيث حضوره عنده بجميع أسبابه المؤدية إليه في الحدّ المختصّ هو به من حدود امتداد الزمان دائماً ولا نعني بالمعقولة هناك إلا هذا المعنى ولا يابى ذلك كون الشيء مادياً في وجوده؛ فليدرك. «منه رحمه الله»

[٣١٣] أحدهما من جهة كونه علماً بها من طريق العلم بأسبابها كما يكون في العلم العقلي؛ و ثانيهما من جهة كونه علماً بها من حيث لا يتصوّر بينها تعاقب و تقدّم^٦ و تأخّر بالنسبة إليه - تعالى^٧ -؛ وذلك شأن العلوم العقلية عندنا. «منه رحمه الله»

[٣١٤] التحصيل، ص ٥٧٤.

٣. س: ذكر.

٢. ن: - معاً.

١. التعليقات، ص ٤٩.

٦. ن: - و تقدّم.

٥. ن: - قوله علم عقلي.

٤. التعليقات، ص ٥٩.

٧. س: - تعالى.

[٣١٥] شرح الإشارات، ج ٣، ص ٣٠٦.

[٣١٦] المائدة / ٥٤.

[٣١٧] ولقد بيّن المصنّف جميع هذه البراهين مفصّلاً في الفصل الثاني من كتابه

الموسوم بتقويم الإيمان صص ٢٥١ - ٢٢٧ إن شئت فراجع. «أوجبي»

[٣١٨] وكذلك ينتهز البرهان على ما زعمه وقرّره على إبطال أنّها لانهاية لها في

جانب الأبد أيضاً؛ وما تمحلّ له في هذا الكتاب لدفع هذا الإيراد ممّا لا يُجدي؛ فإنّه على

زعمه كلّ معلول أزلي وأبدي قارّ وغير قارّ موجود في وعاء الدهر لا تشذّ عنه مثقال ذرّة؛

فلو كان أبدياً لجرت براهين التناهي فيه كما يجري في الأزلية بلا فرق؛ فتأمل وتدبر ولا

تغترّ. «ح س م»^١

[٣١٩] الأنعام / ٤٥.

[٣٢٠] يعنى امتناع لاتناهي ما يرتسم في الذهن إذا حمل عليه المقدار المتّصل بالحمل

المتعارف وكذلك لاتناهي ما يرتسم في الذهن إذا حمل عليه الكمّ المنفصل أو^٢ كونه

معروضاً له ذلك الحمل أيضاً بخلاف ما إذا كان الحمل الصادق أولياً فقط؛ فتفقّه. «منه

رحمه الله»

[٣٢١] كالحسّ المشترك والباصرة. «منه رحمه الله»^٣

[٣٢٢] أي الموجود بتمامه معاً. «منه رحمه الله»

[٣٢٣] قال من اشتهر بسيادة المحقّقين في حاشية التجريد: «المقدار لا يفارق المادّة في

الخارج إلّا عند القائلين بوجود البعد المجرّد لكنّه يفارقها في الذهن لجواز أن يتخيّل

المقدار مع الدهول عن جميع الموادّ. فإذا تخيلناه - أعني المقدار الممتدّ في الجهات

الثلاث - من غير أن نلتفت إلى شيء من الموادّ وأحوالها كان ذلك المتخيّل جسماً

تعليمياً. ثمّ إنّّه لا يمكننا أن نتخيّله إلّا متناهيّاً؛ لأنّ البرهان الدالّ على تناهي الأبعاد في

الخارج يدلّ على تناهيها في الذهن؛ لأنّ الامتداد المخصوص المتخيّل لا يرتسم إلّا في

آلة جسمانية يجب تناهيها؛ فيجب تناهي ما حلّ فيها.»
 بل نقول: الأدلة المذكورة في تناهي الأبعاد جارية في الامتداد الشخصي المتخيل إذا
 كان غير متناهٍ بلا فرق.

لا يقال: إذا امتنع تصوّر المقدار الذي لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده.
 لأننا نقول: الممتنع تصوّر امتداد شخصي غير متناهٍ لا يتصور امتداد لا يتناهى على
 وجه كلي. فالممتنع هو المتخيل لا المتعقل؛ وإذا تخيل الجسم التعليمي متناهياً كان هناك
 سطح؛ فإذا تخيل ذلك السطح من غير التفات إلى الجسم وأعراضه كان ذلك المتخيل
 سطحاً تعليمياً وكذا الخط. «منه رحمه الله»

والتحقيق أن يقال: الممتنع هو تصوّر امتداد شخصي غير متناهٍ على معنى أن يصدق
 عليه بالحمل المتعارف أنه امتداد غير متناهٍ؛ أعني أنه فرد منه لا تصوّر الامتداد الغير
 المتناهي على أن يكون صدقه على المتصور إنما هو بالحمل الأولي فقط؛ أعني أنه طبيعة
 الامتداد الغير المتناهي وحقيقته بعينها لا أنه فرد تلك الحقيقة؛ فليدرك. «منه رحمه الله»
 [٣٢٤]. يونس / ٣٢.

[٣٢٥]. وهذا معنى ما تسمعونهم يقولون: «التسلسل من جانب المعلول إنما يتصور لو
 عُنِيَ اللانهاية اللايقفية لا اللانهاية العددية بخلاف التسلسل من جانب العلة.» «نقل»
 بخطه»

[٣٢٦]. ويلزم من ذلك انتهاء الحوادث الزمانية إلى حيث لا يتحقق بعد ذلك حادث و
 حدوث. «منه رحمه الله»

[٣٢٧]. الكهف / ١٠٩.

[٣٢٨]. لست أحصل لهذا الكلام معنى فيتأمل فيه لعلك تهدي.^٢

[٣٢٩]. أي للشبهة.

[٣٣٠] لا يخفى أن هذا الكلام مخالف لما بيّنه سابقاً من أن كلّ ما هو معلول له - جلّ شأنه - دفعةً في وعاء الدهر وإن كان غير قارّ؛ وقد جفّ القلم بما هو كائن قارّاً أو غير قارّ. فالزمان بأسره والحوادث الزمانية بأسرها أبدية و غير أبدية موجودة معاً في الدهر؛ لأنها أبدية بمعنى أنها لا يقف كالأعداد. فالبرهان جارٍ فيها أيضاً هادم لفروع أبديتها كما هو قالع أساس أزليتها؛ فتبصرو ولا تغر. «ح س»^١

[٣٣١] انظر: نقد المحصل، ص ٢٠١.

[٣٣٢] الصديق هو الصبح.^٢ «نقل^٣ بخطه»

[٣٣٣] ما أدري لماذا استشهد بهذه العبارة؛ فإنها صريحة في القدم وهو في مقام إثبات الحدوث. نعم يمكن أن يكون استشهاده للمتوهّس بالقدم؛ فتدبّر.

[٣٣٤] التعليقات، ص ٨٦.

[٣٣٥] ويتمّ البيان بفرض حركتين مختلفتين سرعةً وبطوّاً قبل وجود الزمان، كما قال في التعليقات: «يمكن أن يفرض في العدم المطلق حركتان عظمى و صغرى؛ و محال أن تبتدئا معاً و تنتهيا معاً؛ فلا بدّ من أن تخلف^٤ الصغرى عن الكبرى بشيء؛ فما تخلف^٥ به عنها هو مقدار و يحصل تقدّم و تأخر؛ و هذا هو صفة الزمان لا غير»^٦ انتهى. «منه رحمه الله»

[٣٣٦] يعني أن الفرق بين غير الحركة وبين الحركة في إمكان الوجود قبل بداية الزمان الذي يفرض حادثاً و الحركة الحادثة فرضاً و لا إمكانه تحكّم عجيب. «منه رحمه الله»

[٣٣٧] النجاة، (الإلهيات)، ص ٢٥٧.

[٣٣٨] هذا تصريح منه بقدّم العالم و تسرمده و أن تقدّم الواجب عليه ليس إلّا تقدّماً ذاتياً نعوذ بالله من ذلك.^٧

[٣٣٩] التعليقات، صص ١٣٨ - ١٣٩.

٣. ن: - نقل.

٢. الصحاح، ج ٣، ص ١٢٤١.

١. س: - لا يخفى... ح س.

٦. التعليقات، ص ١١٤.

٥. التعليقات: تخلو.

٤. التعليقات: تخلو.

٧. س: - هذا تصريح... ذلك.

[٣٤٠] قال المطرزي في مغرب اللغة: «ريثما فعل كذا أي ساعة فعله.»

[٣٤١] أي كما لا يسبق مجموع الزمان. «منه رحمه الله»

[٣٤٢] قال الشيخ في التعليقات: «الشيء الزماني يكون له أول وآخر ويكون أوله غير

آخره.^١ «منه رحمه الله»

[٣٤٣] الإضافة بيانية والمراد النتائج. «نص»

[٣٤٤] الإضافة لامية والمراد الأقيسة البرهانية. «نص»^٢

[٣٤٥] أي في الواجب. «منه رحمه الله»

[٣٤٦] أي في الحادث. «منه رحمه الله»

[٣٤٧] التعليقات، ص ٤٣.

[٣٤٨] المصدر السابق، ص ١٤٢.

[٣٤٩] التحصيل، ص ٤٦٢.

[٣٥٠] أي شيئاً شيئاً. «منه رحمه الله»

[٣٥١] «نكَبَ عن الطريق ينكُبُ نكوباً» أي عدل و «نكَبَه تنكيباً» أي عدل عنه و

اعتزله. الصحاح^٣

[٣٥٢] الجمع بين الرأيين، صص ١٠٤ - ١٠١.

[٣٥٣] النجاة، (الإلهيات)، ص ٢٢٣.

[٣٥٤] يعني أنه مسبوق بعلة كونه فقط و بعدم زماني. «نص»^٤

[٣٥٥] إنما قال: «أكثر تعويله» لأنه قد يعول على إسكندر الأفروديسي وأترابه. «منه

رحمه الله»

[٣٥٦] وهو قطب فلك التحقيق. «منه رحمه الله»

[٣٥٧] شرح حكمة الإشراق، ص ١٩.

٢. س: - الإضافة بيانية... البرهانية نص.

١. التعليقات، ص ١٤٢.

٤. س: - يعني ... نص.

٣. الصحاح، ج ١، ص ٢٢٨.

[٣٥٨]. الجمعة / ٤.

[٣٥٩]. التعليقات، ص ٨٥.

[٣٦٠]. ذكر المسائل لتلميذه في صورة الأسئلة ثم عيّن المراد وذلك أسلوب الحكماء

العظام. «منه رحمه الله»

[٣٦١]. أي العدم الطاري.

[٣٦٢]. أي العدم الطاري.

[٣٦٣]. قوله: «من الأزل» أي عدم تحقّق الوجود في زمان العدم لا يكون له أول، بل كان

معدوماً في ذلك الزمان من الأزل إلى الأبد؛ لأنّ زمان العدم الطاري لا يكون وعاء وجود

ذلك الشيء أصلاً؛ فعدمه حينئذٍ في ذلك الزمان لا يكون حادثاً، بل كان ثابتاً في الأزل و

يكون كذلك إلى الأبد. نعم إن ارتفع تحقّقه في زمان الوجود عن ذلك الزمان لا يكون هذا

الارتفاع من الأزل؛ لأنّه لا يجوز حينئذٍ أن يقال هذا المعدوم كان معدوماً في زمان الوجود

من الأزل؛ لأنّه يكون موجوداً حين زمان الوجود. ثمّ حدث في ذلك الزمان العدم؛

فلا يكون ذلك الزمان وعاء عدمه في الأزل إلى الأبد بخلاف زمان العدم الطاري.

[٣٦٤]. أي زمان الوجود.

[٣٦٥]. أي تحقّق الوجود.^١

[٣٦٦]. إنّما جعل النفس ذات الشعبتين باعتبار قوّتيها النظرية والعملية؛ والقوّة العاقلة

ذات الحلق باعتبار مراتبها الأربع من العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل و

العقل المستفاد؛ والقوّة النظرية ذات الثبنتين باعتبار الحدس والفكر والنظر البحثي و

النظر الإشرافي. «م ح ق [= مير محمّد باقر الداماد] نقل^٢ بخطّه»

[٣٦٧]. المراد بعالم الغرور عالم الهيولى وما يتعلّق بها؛ ولذلك حصل الاتّصال بالملاء

الرفيع؛ أعني الجواهر المفارقة العقلية بعد الانفصال عنه؛ وبإقليم الزور عالم الإمكان وما

يتّصف به؛ ولذلك علّق على مفارقة أصقاعه التمسك بجناب الربّ الأعلى. «منه رحمه

الله»

[٣٦٨]. أي ما يعلّق.^١

[٣٦٩]. كان الأوّل باعتبار كون المقابل التدريجي دفعياً و هذا باعتبار كون مقابل

الدفعي تدريجياً.^٢

[٣٧٠]. المراد بالسكون ههنا انتهاء الحركة لا المعنى المقابل للحركة اصطلاحاً.

فقد تحصّل لديك بما أسلفنا لك تحقيقه أنّه بذلك المعنى منطبق على الزمان و متقدّر به
بالعرض على ما سلف مفصّلاً؛ فتذكّر. «منه رحمه الله»^٣

[٣٧١]. قوله: «من الأزمنة الحادث ارتسامها» - إلى آخره -^٤ وأما أبعاض الزمان الممتدّ

الذي هو مقدار حركة الفلك^٥ الأقصى فهي وإن كانت تدريجية الحدوث في الأعيان لكن
ليس حدوثها في زمانٍ؛ لأنّ الزمان ليس له زمان؛ بل هو موجود في نفسه؛ فلا بدّ^٦ تعميم
التدريجي من أن يكون حدوثه في نفسه تدريجياً أو في ظرفٍ يشملها؛ وقد ذهل عن
ذلك كثير من الأذكياء. «منه رحمه الله»^٧

[٣٧٢]. قوله: «بل الأعدام الطارئة للحوادث»^٨ مطلقاً^٩ بعد آخر آتات وجودها» يخرج

بذلك القيد عدم الحركة القطعية مثلاً؛ فإنّ الحركة القطعية لكون ظرف وجودها الزمان
لا يكون موجودة في شيء من الآتات حتّى يكون لها آخر آتات الوجود، فتتعدم^{١٠} بعدها، بل
معنى عدمها أنّ وجودها يختصّ بقطعةٍ من الزمان و لا يكون زمان غير ذلك الزمان ظرفاً
لوجودها أصلاً؛ فيكون معدومة في غير ذلك الزمان أزلاً وأبداً؛ وأما وجودها في الآن فغير
متصوّر أصلاً؛ فكلّ آنٍ فرض في جانب الأزل أو في جانب الأبد^{١١} لا يكون ظرفاً لوجودها
أصلاً؛ فهي ليست بحيث يصحّ أن يكون موجودة في آن؛ فيطرؤها العدم بعد ذلك الآن.

و من لطائف الاتّفاقات أنّي رأيت في المنام ليلة الخميس تاسعة عشر ليالي الشهر

٢. سر. ق. - كان الأوّل... تدريجياً. ٣. ق. دام ظلّه العالي.

١. ق. - أي ما يعلّق.

٦. ن. + من.

٥. ن. - الفلك.

٤. سر، ق. - قوله... آخره.

٩. س، ق. - قوله... مطلقاً.

٨. ن. - للحوادث.

٧. ق. منه أدام الله ظلّه.

١١. ق. الا.

١٠. ق. فينعدم.

الأصْبَ رجب المرجَّب لعام ١٠٠٦ من الهجرة أنَّه قد حضرني شخص يقال إنَّه من العلماء الفخام والحكماء العظام؛ فذكرت له ما حقَّقناه من أنَّ الحادث الزماني على ثلاثة أقسام: تدريجي الحدوث ودفعي الحدوث وزماني الحدوث. فقال: ذلك حقٌّ في جانب الوجود؛ وأمَّا حدوث عدم الشيء الواحد فلا يعقل أن يكون تدريجياً.

قلت: ولا أن يكون دفعيًّا؛ لأنَّه لا يمكن طريانه في آخر آتات الوجود والّا اجتماع الوجود والعدم في آنٍ ولا في آنٍ يليه، لامتناع التشافع في آتات؛ فبقي أن يكون حدوث العدم للشيء الزماني زمانياً في نفس الزمان وفي كلِّ آنٍ من الآتات المفروضة فيه. «منه رحمه الله»^١

[٣٧٣]. هو الفاضل المحقِّق^٢، جلال الملة والدين، محمَّد الدواني؛ قال ذلك في رسالة أنموذج العلوم^٣. «منه رحمه الله»^٤

[٣٧٤]. يقال: «طال عليه واستطال» أي ترَّفع عليه وعلاه. «منه رحمه الله»^٥
[٣٧٥]. ثمَّ^٦ ينبغي أن يفرض خطَّ «ب ج د» متحرِّكاً إلى أن ينطبق على خطَّ «ه ب» المماسَّ و يفارقه في الجهة الأخرى لا أن تنقطع حركته عند الانطباق؛ إذ لو انقطعت الحركة هناك كان أعظمية زاوية «ا ب ج» المستقيمة^٨ الضلعين من زاوية القطر والمحيط وانضياف زاوية التماسَّ من خارج إليها تحصلان دفعةً عند انقطاع الحركة؛ والطفرة إنَّما هي الوصول إلى مقدار في حدٍّ من حدود الحركة في الوسط من دون الوصول إلى أقلِّ منه قبله لا الوصول إليه كذلك في طرف الحركة؛ إذ يمكن أن يكون حدوث ذلك المقدار موقوفاً على انقضاء الحركة لا على سبيل الانطباق عليها؛ فليتأمل. «منه رحمه الله»^٩

٣. ق: المدقَّق.

٢. ق: المدقَّق.

١. ق: دام مجده.

٥. ق: دام ظله.

٤. ق: منه طال بقائه.

٦. انظر: الصحاح، ج ٣، ص ١٧٥٥ والنهاية، ج ٣، صص ١٤٤ - ١٤٥. ٧. س: - ثمَّ.

٩. ق: منه مدَّ ظله العالى.

٨. س: مستقيمة.

[٣٧٦]. وأما ما ذكره بعض المشهورين بالتحقيق في شرح المواقف لدفع التشكيك حيث قال: «العماسة على النقطة الأولى وإن كانت حاصلة في آنٍ لكنها باقية في زمان حركة الدحرجة المؤدية إلى العماسة على النقطة الأخرى» ففي آن حصول هذه العماسة الثانية نزول العماسة الأولى وهكذا كل عماسة على نقطة تحصل في آنٍ وتبقى زماناً؛ ولا ينافي ذلك استمرار حركة الكرة كما يظهر ذلك بالتخيّل الصادق لحركة الدحرجة؛ فلا يلزم تتالي النقط^١ والآتات؛ فلا يكاد يتكلفه من له قوة النظر التام وبضاعة التحصيل البالغ كما يظهر ممّا حصلناه في أصل الكتاب مفصلاً، بل الحقّ على خلاف ما ارتكبه؛ فإنّ كلّ عماسة على نقطة إنّما تحصل في آنٍ و نزول في زمانٍ هو بعد ذلك الآن و لا يلزم تتالي النقط و الآتات «منه رحمه الله»^٢

[٣٧٧]. وبيان الشيء^٣ بما هو مجهول أيضاً؛ فإنّه لا يتمّ هذا البيان إلّا بأن يقال: إنّ الكرة تلاقي السطح في الآن الأول بنقطةٍ و في الآن الثاني بنقطةٍ أخرى وهكذا والآتات متجاورة؛ فالنقط متجاورة. «منه رحمه الله»^٤

تصویر نسخ خطی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 اَقْلَمُ وَالْمَنَاءُ وَرَأْسُ رَأْفٍ قَدَرْتُ كَمَا لَيْتَ بِأَوَّلِ الْأَوَّلِ عِنْدَ الْعِلِّ الْقَدَمِ حَرِيمِ الْجَبَرُوتِ رُوحِيَّتِ
 فَاسْرِعُونَ بِلَا سِوَايَ دَفَاعِ الْحُدُوثِ لِمَا لَمْ يَنْصَحْ بِنِ سَاحَةِ جَنَابِهِ الَّذِي بَارَكْتَ حَوْلَهُ وَلَمْ يَدْعُ خَيْرُكُمْ
 رُبُوبِيَّتِ فَذَلَّ نَفْسُ نَاحِي عَلَى كِبَارَةِ نَبُورِ مَنْ مَحْوَعَاءِ الْمَوَاهِمِ مَعَ مَحْوَعَاءِ الْمَعْلُومِ بَعْضُ فَضْلِكَ
 الَّذِي لَا يُوَارِي الْمُدَّةَ نَبِيَّتِ مَنْ رَغْدَةُ الطَّبَعَةِ فِي عَقْلِ بِلِ الْخَلْقِ بَعْلُوحِ صَحِّحِ الْأَمْرِ وَتَزِينِهَا عَلَى فَاوُورَةِ
 الْطَبِيعَةِ نَبِيَّتِ الْوَهْمِ وَكُنْ بِمَوْطِئِ الْعَقْلِ عَالِي طَلِي النَّزْكَاتِ الْكُورِ الْهَيَّجِ نَسَمِ نَبَارَةِ قَدَرِكَ الْمَوَاجِثِ شَرِهَا
 بِطَهْرَانِ ثَوَابِ رَحْمَتِ الْمَيَّادِ الْهَيَّجِ نَسَمِ نَبَارَةِ قَدَرِكَ الْمَوَاجِثِ شَرِهَا
 الْجَلْبَابِ الْخَبِيرِ الْفَقِيرِ نَبِيَّةَ نَارَةٍ وَنَحْوَهُ الْفَوْزِ بِنِ شَمُوسِ الْوَارِدِ اصْدَاقِ جُودِ النُّفُوسِ الْبَرَاءَةِ وَ
 عُلُوسِ شَمْسَةِ نَارِ كَيْفِ الْعُقُولِ الْهَادِيَةِ صَدْرِكَ عَنْ لَكَ قَدَرَهُ الْعَقْلِ فِي الْفَنِّ الْفَقِيرِ الْفَقِيرِ
 الَّذِي لَا سَبِيلَ إِلَيْهِ لَمْ تَنْتَ وَرَأْسُ مَا لَا يَنْبَغِي لَهَا نَبِيَّةُ الْهَيَّجِ نَسَمِ نَبَارَةِ قَدَرِكَ الْمَوَاجِثِ شَرِهَا
 الْمَفَارِقَاتِ النَّظَرَةِ وَرَنْبَتِ بِلَالِ عَنَّا نَبِيَّةَ الْوَهْمِ رَزْدِ الْوَجْهِ حَتَّى الْعَقْرِ وَالْجَنَةِ بَسْمِ الْوَارِدِ
 الْمَدْبُورَةِ وَالْفَاهِرَةِ بِأَخْذِ الْعُقُولِ وَنَفُوسِ نُبُوحِهَا الْإِنْ نَفْ جَابِرَةِ الْهَبَّتِ مِنْ دُرُودَةِ كَمَا لَا فَغَرَبِ
 فِي مَغَارِبِ بِلَا وَبِهِ الدُّورِ الْكَاتِ الْطَبِيعَةِ وَرَجَبِ عَنْ صَوْبِ كَوْنِهَا فَانْشَلَتْ فِي مَنَازِلِهَا وَبِهِ
 الْقَدَرَاتِ الْطَبِيعَةِ نَمِ الْأَمَلِ نَبِيَّةَ مَنْ ذُو الْوَهْمِ الْهَيَّجِ نَسَمِ نَبَارَةِ قَدَرِكَ الْمَوَاجِثِ شَرِهَا

فهرست

۱. آیات
۲. روایات
۳. اشعار
۴. کسان
۵. گروه‌ها
۶. کتابها
۷. منابع و مآخذ

١. آيات

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِداداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي... ١٨٢	إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ ٧
كَسْرَابٍ بَقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً ٤	بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالِ ١٨٢
كَطَيِّ السَّجِلِ لِلْكِتَابِ ١٤٠	بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تُجَاهِلُونَ ١٣٥
لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ ١٣٠، ١٢٨	تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ ١٤٠
مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً ١١٨	تَعِيَهَا أُذُنٌ وَاَعْيَةٍ ٥
وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ وَالْأَرْضِ ذَاتِ ٦	ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ ٢١٤
وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ٣٧	فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ ٨١، ٣٠
وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ ٢٤٨	فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا ٢٥٢
هَآؤُمْ اقْرَؤُوا كِتَابِيهِ ٥	فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ ٥٤

٢. روايات

لو كُشِفَ الغطاء ما ازدادت يقيناً ٨	إذا تقرب الناس إلى خالقهم بأنواع البر ٨
مع كل شيء لا بمقارنة و غير كل شيء ١١٧	الإيمان يمانى والحكمة يمانية ٢٤٨
نية المؤمن خير من عمله ٨	أعدى عداك نفسك التى بين جنبيك ٩
هل يسمى عالماً إلا ١٦١	فكلُّ مُيسَّرٍ لما خُلِقَ لَهُ ١١٧
يا على! إذا عنى الناس أنفسهم ٨	قليل العلم خير من كثير العمل ٨
	قيمة كل امرء ما يُحسنه ٨

٣. اشعار

الف. عربي

- إذا ما بدت ليلتي فكلّي أعين ٣
 تجافت جنوبي في الهوى عن مضاجعي ٤
 تولّي زماناً لعبنا به ٤
 فمسك حديثي في هواها لأهله ٤
 لئن كان هذا الدمع يجرى صبايةً ٥

ب. فارسي

- چون که اخوان را دلی کینه ور است ٤
 نقصِ دُر باشد ار بها گنمش ٦

٤. کسان

- أبرقلس ٢٠٥، ٢٠٦
 إبلونيوس ٢٠٩
 ابن الأثير ٢٤٨، ٢٥٠، ٣٠٠، ٣٠١
 ابن شهر آشوب ٢٥٠
 ابن كمونة ٢٥٩
 أبو البركات البغدادي ٢٨
 أبو علي بن سينا (الشيخ / الشيخ الرئيس /
 رئيس الحكماء / معلّم الحكمة المشائية /
 صاحب الإشارات) ٨، ١١، ٢٠، ٣٧، ٤٦
 ٥٠، ٥٣، ٥٩، ٦٢، ٦٧، ٧٠، ٧٢، ٧٥
 ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٣، ٨٦، ٨٨، ٩٠، ٩٤
 ٩٥، ٩٨، ٩٩، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤
 ١٠٦، ١٠٨، ١١٥، ١٢٠، ١٢٤، ١٣٢
 ١٣٥، ١٤١، ١٤٦، ١٥٤، ١٥٧، ١٦٣
 ١٦٦، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٤، ١٨٥، ١٨٩
 ١٩١، ١٩٢، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢١١، ٢١٣
 ٢١٤، ٢٢٤، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٥٢، ٢٥٦
 ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧

٢٦٨ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٦ ، ٢٨٠ ، ٢٨٥ ،	٢٨٥ ، ٢٨٠ ، ٢٧٦ ، ٢٧١ ، ٢٧٦ ، ٢٨٠ ، ٢٨٥ ،
٢٨٦ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٧ ، ٣٠٩ ، ٣١٩ ،	٢٨٦ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٧ ، ٣٠٩ ، ٣١٩ ،
٣٢٦ ، ٣٣٠	
أبونصر الفارابي (المعلم الثاني / فاضل	أبونصر الفارابي (المعلم الثاني / فاضل
المتأخرين) ١١ ، ١٠١ ، ١٠٤ ، ١٣٤ ، ١٤٨ ،	المتأخرين) ١١ ، ١٠١ ، ١٠٤ ، ١٣٤ ، ١٤٨ ،
١٥٤ ، ٢٠٦ ، ٢١٠ ، ٢٩٧	١٥٤ ، ٢٠٦ ، ٢١٠ ، ٢٩٧
أبي البركات البغدادي ٨٩	أبي البركات البغدادي ٨٩
أبي نعيم ٢٤٩	أبي نعيم ٢٤٩
أرسطوطاليس (أرسطو / المعلم الأول) ٧ ،	أرسطوطاليس (أرسطو / المعلم الأول) ٧ ،
٩ ، ١٠ ، ٢٢ ، ٩٣ ، ١٢٠ ، ١٢٣ ، ١٤٩ ،	٩ ، ١٠ ، ٢٢ ، ٩٣ ، ١٢٠ ، ١٢٣ ، ١٤٩ ،
١٥٤ ، ١٦٠ ، ١٧٤ ، ١٨٨ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ،	١٥٤ ، ١٦٠ ، ١٧٤ ، ١٨٨ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ،
٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢١٥ ،	٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢١٥ ،
٢٦٨ ، ٢٧٦	
أرقليطوس ٢٥٠	أرقليطوس ٢٥٠
الإسكندر الأفروديسي ٣٣٠ ، ٢٠٦	الإسكندر الأفروديسي ٣٣٠ ، ٢٠٦
الإسكندر الرومي ٢٠٦	الإسكندر الرومي ٢٠٦
الأشعري ١٥٧	الأشعري ١٥٧
أفضل الدين الغيلاني ١٦٤	أفضل الدين الغيلاني ١٦٤
أفلاطن ٢٩ ، ٦١ ، ٢٠٦ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١١ ،	أفلاطن ٢٩ ، ٦١ ، ٢٠٦ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١١ ،
٢١٢ ، ٢١٥ ، ٢٦٨ ، ٢٧٦	٢١٢ ، ٢١٥ ، ٢٦٨ ، ٢٧٦
أقليدس الصوري ٢٣٢	أقليدس الصوري ٢٣٢
إمرئ القيس ٢٤٩	إمرئ القيس ٢٤٩
أنباذقلس ٦١	أنباذقلس ٦١
أنكساغورس ٦١	أنكساغورس ٦١
أنكسيمائس ٦١	أنكسيمائس ٦١
بهمنيار ٨١ ، ١٠٢ ، ١١١ ، ١١٦ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ،	بهمنيار ٨١ ، ١٠٢ ، ١١١ ، ١١٦ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ،
١٦٧ ، ١٧٦ ، ١٩٥ ، ٢٠٣ ، ٢٥٩ ، ٢٧١ ،	١٦٧ ، ١٧٦ ، ١٩٥ ، ٢٠٣ ، ٢٥٩ ، ٢٧١ ،
٢٧٤ ، ٢٧٦	
ثالس ٦١	ثالس ٦١
ثامسطيوس ٢١٣ ، ٢٠٦	ثامسطيوس ٢١٣ ، ٢٠٦
الجبائي ٦٧ ، ٦١	الجبائي ٦٧ ، ٦١
جلال الدين الدواني ٣٥ ، ٤٤ ، ٢٣٣ ، ٣٠٠ ،	جلال الدين الدواني ٣٥ ، ٤٤ ، ٢٣٣ ، ٣٠٠ ،
٣٠٢ ، ٣١٧ ، ٣٢٢ ، ٣٣٣	٣٠٢ ، ٣١٧ ، ٣٢٢ ، ٣٣٣
ديوجانس ٢٠٦	ديوجانس ٢٠٦
ديمقراطيس ٤٧	ديمقراطيس ٤٧
سقراط ٦١ ، ١٠	سقراط ٦١ ، ١٠
شاه عباس بهادر خان الصفوي ٦	شاه عباس بهادر خان الصفوي ٦
شمس الدين محمد الخفري ٣٢٠	شمس الدين محمد الخفري ٣٢٠
الشهرزوري ٢٠٦	الشهرزوري ٢٠٦
الشهرستاني ٢٠٦	الشهرستاني ٢٠٦
الشيخ اليوناني ٢٠٦	الشيخ اليوناني ٢٠٦
الشیطان ٢٢٣	الشیطان ٢٢٣
صدر المدققين (= صدرالدين	صدر المدققين (= صدرالدين
دشتكي) ٢٩٠ ، ٢٩٧ ، ٣٠٤ ، ٣١٠ ، ٣٢٣ ،	دشتكي) ٢٩٠ ، ٢٩٧ ، ٣٠٤ ، ٣١٠ ، ٣٢٣ ،
طماح ٢٤٩	طماح ٢٤٩
طيمائوس ٢١٥	طيمائوس ٢١٥
عكرمة ٢٤٩	عكرمة ٢٤٩
علي بن أبي طالب (ع) ٣ ، ٨ ، ١١٧ ، ٢٤٧ ،	علي بن أبي طالب (ع) ٣ ، ٨ ، ١١٧ ، ٢٤٧ ،
الغزالي ١٣٤ ، ١٥٨	الغزالي ١٣٤ ، ١٥٨
فخرالدين الرازي (مثير فتنة التشكيك /	فخرالدين الرازي (مثير فتنة التشكيك /
صاحب المباحث المشرقية / صاحب	صاحب المباحث المشرقية / صاحب
المحصل) ٢٩ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ١٠٧ ، ١٥٠ ،	المحصل) ٢٩ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ١٠٧ ، ١٥٠ ،
١٥١ ، ١٥٨ ، ١٦٤ ، ١٨٦ ، ٢٢٥ ، ٢٤٠ ،	١٥١ ، ١٥٨ ، ١٦٤ ، ١٨٦ ، ٢٢٥ ، ٢٤٠ ،
٢٤٢ ، ٢٥٢ ، ٢٥٦ ، ٢٥٨ ، ٢٦١ ، ٢٦٧ ،	٢٤٢ ، ٢٥٢ ، ٢٥٦ ، ٢٥٨ ، ٢٦١ ، ٢٦٧ ،
٢٦٨ ، ٢٧٢ ، ٢٧٦	٢٦٨ ، ٢٧٢ ، ٢٧٦
فرغوريوس ٢١٣ ، ٢٠٦	فرغوريوس ٢١٣ ، ٢٠٦

التلويحات / صاحب المطارحات). ٢٧٠،	فيثاغورس ٢٦٩، ٦١
٩٣، ١١٢، ١١٦، ١٥٠، ٢٦٥، ٢٦٧،	قطب الدين الشيرازي (شارح حكمة الإشراق
٢٧١، ٢٩١	/ صاحب المحاكمات / قطب فلك
مطرزي ٣٣٠	(التحقيق) ١٥١، ٢١٣، ٢٦٤، ٣٠٧، ٣٢١،
من اشتهر بسيادة المحققين (= مير سيد	٣٣٠
شريف) ٣٢١، ٣٢٧	قيصر ٢٤٩
موسى (ع) ٢٠٠	القيصري ١١٣
مير محمد باقر الداماد الحسيني / محمد بن	الكعبي ١٥٧
نصير الدين الطوسي (المحقق الطوسي /	كميل بن زياد ٢٤٧
الحكيم الطوسي / خاتم الحكماء). ٦٥،	محمد بن علي الباقر (ع) ١٦١
٧٧، ٨٨، ٩١، ١٠٧، ١١١، ١٢٢، ١٣١،	محمد (ص) (خاتم الرسل / سيد الممكنات
١٣٦، ١٥٠، ١٥٤، ١٥٨، ١٦٨، ١٧٧،	/ نبينا). ٣، ٧، ٨، ٩، ٢٠٠، ٢١٨، ٢٢٣،
٢٤٧، ٢٥٢، ٢٥٧، ٢٨٥، ٢٩٠، ٢٩٢،	٣٣١
٣٠٧، ٣٢٣، ٣٢٤	مصنف حكمة الإشراق (الشيخ الحكيم /
نوح (ع) ٢٠٠	شيخ الحكماء الإلهيين / صاحب الإشراق
	/ صاحب الأنوار و الإشراقات / صاحب

٥. گروه

أرباب الحكمة النضيجه ٢٨	آل محمد (ص) ٣
أساطين الحكمة ١١٦	أئمة الحكمة و الكلام ٢٩٢
الأشاعرة ٥، ٢٨	أئمة الدين ١٣٥
الإشراقيين ٢٥٣	أئمة الفلسفة / أئمة الصناعة ١٧٨، ٢٨٦
أصحاب الشرائع ٢٠٩	أخبار الأئمة ١٣٥
أصحاب الصناعة ١٩٥	الأئمة ٤
أصحاب الكهف ٢٢	الأذكياء ٢٣٤

الألباء ۴	الْفُرس ۸
الإمامية ۶	الفضلاء ۲۳۳
الأنبياء ۸	الفلاسفة / الحكماء ۵، ۱۷، ۷۴، ۸۹، ۹۳، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۸۱، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۴۳، ۲۵۲، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۷۳، ۲۷۹، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۳۱، ۳۳۳
أولى العقول و الأفهام ۲۹۲	فلاسفة الإسلام ۲۰۶، ۲۶۹
أولياء العلم ۴	القاصرون ۱۰۷، ۱۶۳
أهل التحصيل / أولى التحصيل ۳۴، ۴۱	القدماء / الأقدمون ۵، ۱۰۴، ۱۶۳، ۱۷۵، ۲۰۶
أهل التحقيق ۲۹۴	قدماء الحكماء السبعة ۶۱
أهل التهويل و التهويل ۴۱، ۱۶۴	قدماء الرواقيين ۲۶۹
أهل المشاهدة ۱۲	القشريون ۱۶۱
أهل صُقع التحصيل ۲۳۳	المتأخرون ۷۵، ۹۳، ۱۶۳، ۱۶۴، ۲۵۴، ۲۶۶، ۲۷۲، ۲۹۲، ۲۹۷، ۳۱۰، ۳۱۶، ۳۲۱
بعض الفضلاء ۳۱۷	المتألهون ۲۲
بعض المشهورين ۲۹۳، ۲۹۶	المتحذلقون ۱۳۴
بعض أهل التحقيق ۳۹	المترجمة لأقوال الفلاسفة ۲۰۵
بني أسد ۲۴۹	المتفلسفة ۱۲، ۱۶۳
الجمهور ۱۹۵، ۲۱۴، ۲۶۸	مقدمة الفلاسفة ۲۹
حجج الإسلام ۱۳۵	المتكلمون ۱۷، ۶۱، ۷۴، ۸۹، ۱۳۷، ۱۵۱، ۱۵۷، ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۱۲، ۲۱۷، ۲۷۲
حكماء الأصول ۱۷۸	المتوغلون في المكان و الزمان ۱۲۲
الرواقيون ۶۱، ۱۲۰	
السامعون للأثر ۱۲	
شراح كلام أرسطاطاليس ۲۰۶	
الشركاء في الصناعة ۳۰۶	
الصحابة ۸	
طائفة من الحكماء ۱۳۷	
طائفة من المتفلسفة ۱۶۲	
طلّاب الحكمة ۴	
العارفون ۱۱	
العلماء ۳۳۳	
الفحول ۴	

المعتزلة ١٩١، ٤١، ٥	المتوهمون ١٩١
المعصومين ٢٢٣، ١٩٨	المتهوِّسون بالقدَم ١١٤، ٤١، ٥٩، ٦١
الملة الإسلامية ٢٤٧، ٥	١١٧، ١٥٤، ١٥٦، ١٧٨، ١٨٠، ١٨١
الملطيّون ٦١	١٨٢، ١٨٥، ١٨٨، ١٩٢، ١٩٦، ١٩٩
الملّيون ٦١، ٣	٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٦١، ٣٠٧
المنكرون لوجود الزمان ٢٧، ٢٦، ٢٠، ١٨	المثبتون لوجود الزمان ٢٦
٨٤	المحصّلون ١٦٣، ٣٠، ٢٧
المورّخة لأحوال الحكماء ٢٠٥	المحقّقون ٢٧٤، ٢٤٨، ٢٣٤
المؤمنون ١٦١	المشاورون ٣٠٦، ٢٩٣، ٢١٥، ٢١٠، ٤١
الواصلون إلى العين ١٢	المشركون ١٦١

٦. كتبها

الانتصار ٢٥٠	أثولوجيا ٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٣، ١٤٩، ١٦٠
أنموذج العلوم ٣٣٣، ٣٢٢، ٣١٧	٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٠، ٢٤٩، ٢٥١، ٣١٧
بحار الأنوار ٣١٥، ٢٥١، ٢٥٠، ٢٤٩	٣٢٠، ٣١٨
التجريد ٣٢٤، ٢٩٢	أجوبة الأسئلة القانونية ١٢٢
التحصيل ٤٦، ٨١، ١٠٢، ١١١، ١١٦، ١٦٤	أجوبة المسائل العشر ٢١١
١٦٥، ١٦٧، ١٧٦، ١٩٥، ٢٠٣، ٢٥٩	الاختصاص ٢٥٠
٢٧١، ٢٧٩، ٣٠٤، ٣٠٨، ٣١٠، ٣١٢	اساس الاقتباس ... ٢٨٥، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢
٣١٥، ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٣٠، ٣٣٤	الاستبصار ٢٥٠
التحفة ٣٠٧	الإشارات والتنبيهات. ١١، ٢٤، ٧٧، ١٣١
التعليقات ٣٧، ٤٦، ٧٠، ٩٥، ٩٨، ٩٩، ١٠٢	٢١٣، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٨٠
١١٠، ١١٥، ١٢٠، ١٢٤، ١٣٢، ١٣٥	٣٠٨
١٤٦، ١٥٧، ١٨٩، ١٩١، ٢٠٢، ٢٠٣	أصول الهندسة ٢٣٢
٢١٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٣٠٠، ٣١٠، ٣١١	املطيا ٢٠٨

شرح الأسماء الحُسنى ١٥٨
 شرح الإشارات ٩٠، ٩١، ١١١، ١١٢، ١٣١،
 ١٥٤، ١٧٧، ٢٢٥، ٢٥٢، ٢٥٧، ٣١٠،
 ٣١٢، ٣١٨، ٣٢٣، ٣٢٧
 شرح التجريد ٣١٧، ٣٢٠
 شرح التلويحات ١١٦، ٢٥٩
 شرح الصحايف ٢٦٦
 شرح المواقف ٣١٦، ٣٢١، ٣٣٤
 شرح حكمة الإشراف ٨٣، ١١٦، ١٥١، ٣١٠،
 ٣١٥، ٣٣٠
 شرح رسالة العلم ١٣٦، ٣٢٣
 شرح عيون الحكمة ٢٦٧، ٢٧٦، ٣١٢
 شرح مائة كلمة ٢٥٠
 الشفاء ٢٠، ٢٤، ٢٧، ٣٧، ٤٧، ٤٩، ٥٠، ٥٩،
 ٦٢، ٦٧، ٧٠، ٧٢، ٧٥، ٧٩، ٨٣، ٨٥، ٨٦
 ٩٠، ٩٤، ٩٥، ٩٩، ١٠١، ١٠٢، ١٠٤،
 ١٠٨، ١١٥، ١٢١، ١٢٩، ١٦٠، ١٦٥،
 ١٧٢، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٩، ١٩٢، ١٩٥،
 ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١١، ٢١٣،
 ٢١٥، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٤٠، ٢٥٦، ٢٥٧،
 ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥،
 ٢٦٦، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٨٠، ٢٨٥،
 ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٩، ٢٩١، ٣٠٤، ٣٠٦،
 ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢،
 ٣١٣، ٣١٤، ٣٢٥
 الصحاح ... ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٦، ٣٠١، ٣٠٢،
 ٣٠٨، ٣٢٤، ٣٣٠، ٣٣٣
 الصراط المستقيم ٥، ٢٢٣

٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩،
 ٣٢٠، ٣٢٣، ٣٢٦، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١،
 تقويم الإيمان ٣٢٧
 التلويحات ٢٧، ٩٣، ١١٢، ٢٥٩، ٢٦٥،
 ٢٧١، ٢٩١، ٣٠٦
 التوحيد ٢٥٠
 تهذيب الأحكام ٢٥٠
 ثمرة الشجرة الإلهية ٢٠٦
 الجمع بين الرأيين ٢٠٦، ٣٣٠
 حاشية إلهيات شرح التجريد ٣٢٠
 حاشية التجريد ٣٢٧
 حاشية شرح حكمة العين ٣٠٧
 الحاشية على حاشية الإشارات ٣٠٢
 الحاشية على الشرح القديم للتجريد .. ٢٧٤
 الحاشية على شرح المختصر ٣٠٢
 حكمة الإشراف ... ١١٦، ١٥١، ٢١٣، ٢٦٥،
 ٢٧١، ٣١٦، ٣٢١
 حليه الأولياء ٢٤٩
 درة التاج ١٥١، ٣٢٣
 رسائل المرتضى ٢٥٠
 رسالة الحدود ٨٣، ١٠٦، ٣١٠، ٣١١
 رسالة المعراج ٨
 الرواشح السماوية ٣٢٣
 روض الجنان ٢٥٠
 زبدة البيان ٢٥٠
 زمان از دو نگاه (نهاية البيان في دراية
 الزمان ٣١٢
 شرح أصول الكافي ٢٤٩، ٢٥٠، ٣١٥

طوبيقا..... ٢٠٦	المحصل..... ٩٠، ١٠٧، ١٥٠، ١٥١، ١٥٨، ١٨٦
طيماس..... ٢١١، ٢٠٨	مختلف الشيعة..... ٢٥٠
علل الشرايع..... ٢٥٠	المشارع و المطارحات .. ١٥٠، ٢٦٧، ٣٢١
عوالي اللثالي..... ٣١٥	مشرق الشمسيين..... ٣٢٣
عيون الحكم و المواعظ..... ٢٥٠	مشكاة الأنوار..... ٢٤٩
عيون الحكمة ٢٩، ١٠٩، ٢٥٢، ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٦٧، ٢٧٢، ٢٧٦، ٢٧٧	المطالع..... ٢٩٦
غور الحكم و درر الكلم..... ٢٥٠	مطلوب كل طالب..... ٢٥٠
فاذن..... ٢١١	معراج نامہ..... ٢٥٠
فصوص الحكمة. ١٠٤، ١٣٤، ١٤٨، ٢٥١، ٣١١، ٣٢٠	مغرب اللغة..... ٣٣٠
فصول المهمة..... ٣٢٣	الملخص..... ٢٤٠، ٢٢٥
فقه الرضا..... ٢٥٠	الملل و النحل..... ٢٠٦
الكافي..... ٢٥٠	المناقب..... ٢٥٠
الكلمة الإلهية..... ١١١، ١٠٣	منتهى المطلب..... ٢٥٠
كنز العمال..... ٢٥٠	النجاۃ ٣٧، ١٠٤، ١١٠، ١٢٩، ١٦٨، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٩، ١٩١، ١٩٥، ٢١١، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٧٠، ٢٨٠، ٣٠٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٨، ٣٢٥، ٣٢٩، ٣٣٠
المباحثات..... ٣٠٠، ٣٧	نقد المحصل... ٧٧، ٨٨، ٩١، ١٠٧، ١٣٦، ١٥٠، ١٥٨، ١٦٨، ٢٤٧، ٣١٠، ٣١٢، ٣٢٩، ٣٢٥، ٣٢١، ٣١٩
المباحث المشرقية. ٢٩، ١٦٤، ٢٤٠، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٨، ٢٧٢، ٢٧٦	نور البراهين..... ٣١٥
مثنوي..... ٤	النهاية ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٨، ٣١١، ٣٣٣
المجمع..... ٢٥٢	نهج البلاغة..... ٣١٥، ٢٥٢، ٢٥٠
مجمع الأمثال..... ٢٥١	الهداية..... ٢٥٠
مجمع الفائدة..... ٢٥٠	
مجموعة مصنفات شيخ اشراق..... ٣٢١	
المحاسن..... ٢٥٠	
المحاكمات..... ٢٦٤	

۷. منابع و مآخذ

قرآن مجید؛ ترجمه دکتر ابوالقاسم امامی؛ تهران: انتشارات اسوه، چاپ اول، ۱۳۷۷ ش.
نهج البلاغه؛ ترجمه دکتر سید جعفر شهیدی؛ چاپ هفتم؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.

۱. اثنا عشر رساله؛ میر محمد باقر داماد؛ به کوشش سید جمال‌الدین میردامادی؛ تهران.
۲. الإشارات و التنبیها؛ شیخ الرئيس ابن سینا؛ الطبع الثاني؛ دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۳ ق.
۳. ترجمه محبوب القلوب؛ میرسید احمد اردکانی؛ تصحیح علی اوجبی؛ چاپ اول؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۴. التعليقات؛ ابن سینا؛ حققه و قدّم له الدكتور عبدالرحمن بدوی؛ قم: مركز النشر - مكتب الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ ق.

۵. التوحید؛ شیخ صدوق، تهران: کتابخانه صدوق، ۱۳۸۵ ق.
۶. الجمع بین رأیی الحکیمین؛ ابونصر الفارابی؛ تحقیق الدكتور البیرنصری نادر؛ الطبعة الثانية؛ تهران: انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵ ق.

۷. الحدود؛ ابن سینا؛ حققه و ترجمته و علّقت علیه أُمّیّة ماریّة جواشون؛ الطبعة الأولى؛ مصر: منشورات المعهد العلمی الفرنسی للآثار الشرقیة، ۱۹۶۳ م.

۸. الحکمة المتعالیة؛ صدرالدین شیرازی؛ الطبعة الثالثة؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.

۹. الخصال؛ الشيخ الصدوق؛ تحقیق علی أكبر الغفّاری؛ قم: مؤسّسة النشر الإسلامی.
۱۰. الذریعة إلى تصانیف الشیعة؛ الشيخ آقا بزرك الطهرانی؛ الطبعة الثالثة؛ بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۳ ق.

۱۱. الرواشح السماویة؛ محمد باقر داماد؛ چاپ سنگی؛ تهران.
۱۲. الشفاء؛ ابن سینا؛ قم: منشورات مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۴ ق.

۱۳. الصحاح؛ اسماعیل بن حمّاد الجوهری؛ تحقیق أحمد عبدالغفور عطار؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات امیری، ۱۳۶۸ ش.
۱۴. القبسات؛ میرداماد؛ به اهتمام دکتر مهدی محقق؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۱۵. الکافی؛ محمد بن یعقوب الكلینی؛ تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۸۱ ق.
۱۶. المعجم الفقهي (لوح فشرده)؛ الإصدار الثالث؛ قم: مركز المعجم الفقهي، ۱۴۲۱ ق.
۱۷. المواقف فی علم الکلام؛ عبدالرحمن الایجی؛ بیروت: عالم الکتب.
۱۸. النجاة؛ الشيخ الرئيس أبی علی الحسین بن سینا؛ الطبعة الثانية؛ مصر: مطبعة السعادة، ۱۳۵۷ ق.
۱۹. أثولوجيا؛ فلوطین؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی؛ الطبعة الأولى؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۳ ق.
۲۰. بحار الأنوار؛ الشيخ محمد باقر المجلسی؛ الطبعة الثانية؛ بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۹۸۳ م.
۲۱. تقویم الإیمان؛ میر محمد باقر داماد الحسینی؛ حقه و قدّم له علی اوجبی؛ الطبعة الأولى؛ تهران: مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۶ ش.
۲۲. حکیم استرآباد؛ دکتر سیّد علی موسوی مدرس بهبهانی؛ چاپ دوم؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۲۳. دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛ زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی؛ تهران، ۱۳۶۷ ش.
۲۴. دائرة المعارف فارسی؛ به سرپرستی غلامحسین مصاحب؛ تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۶ ش.
۲۵. دایرة المعارف تشیع؛ زیر نظر احمد صدر حاج سیّد جوادی، کامران فانی و بهاءالدین خرمشاهی؛ ج ۶، چاپ اول؛ تهران: بنیاد خیریه و فرهنگ شطّ، ۱۳۷۶ ش.
۲۶. شرح المقاصد؛ سعدالدین تفتازانی؛ تحقیق الدكتور عبدالرحمن عمیرة؛ الطبعة الأولى؛ بیروت: عالم الکتب، ۱۳۹۸ م.
۲۷. شرح المنظومة؛ حاج ملا هادی سبزواری؛ قم: انتشارات دارالعلم.
۲۸. شرح المواقف فی الکلام؛ میرسیّد شریف الجرجانی؛ مصر: محمد افندی، ۱۳۲۵ ق.
۲۹. شرح حکمة الإشراق؛ محمود بن مسعود کازرونی؛ باهتمام عبدالله نورانی - مهدی محقق؛ چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۳۰. شرح عیون الحکمة؛ الإمام فخرالدین الرازی؛ تحقیق الدكتور الشيخ أحمد حجازی أحمد

- السقا؛ الطبعة الأولى؛ تهران: منشورات مؤسسه الصادق (ع)، ۱۳۷۳ ش.
۳۱. شرح فصوص الحکمة؛ محمدتقی استرآبادی؛ به اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۸ ش.
۳۲. عوالی اللثالی؛ ابن ابی‌الجمهور الأحسائی؛ تحقیق مجتبی‌العراقی؛ قم: ۱۴۰۳ ق.
۳۳. عیون أخبار الرضا^{علیه السلام}؛ شیخ صدوق ابن بابویه؛ ترجمه و تصحیح علی‌اکبر غفاری؛ چاپ اول؛ تهران: نشر صدوق، ۱۳۷۳ ش.
۳۴. غرر الحکم و درر الکلم؛ عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی؛ شارح جمال‌الدین محمد خوانساری؛ مقدمه و تصحیح و تعلیق میر جلال‌الدین حسینی ارموی «محدث»؛ تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۳۵. فهرست الفبایی کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی؛ محمد آصف فکرت؛ چاپ اول؛ مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ ش.
۳۶. فهرست میکروفیلیمهای کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران؛ محمدتقی دانش‌پژوه؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ ش.
۳۷. فهرست نسخه‌های خطی دانشکده حقوق دانشگاه تهران؛ نگارش محمدتقی دانش‌پژوه؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۸. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیت‌الله روضاتی؛ محمدعلی روضاتی؛ اصفهان: نفائس المخطوطات، ۱۳۴۱ ش.
۳۹. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران؛ گردآوری و تنظیم سید محمد باقر حجتی با تحقیق و نظارت محمدتقی دانش‌پژوه؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۵ ش.
۴۰. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی؛ نگارش سید احمد حسینی؛ چاپ دوم؛ قم.
۴۱. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی اصفهان؛ تهیه و تنظیم جواد مقصود همدانی؛ چاپ اول؛ تهران: آبان ۱۳۴۹ ش.
۴۲. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی؛ عبدالحسین حائری؛ چاپ اول؛ تهران: چاپخانه مجلس، ۱۳۵۵ ش.
۴۳. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مدرسه سپهسالار؛ محمدتقی دانش‌پژوه و علی‌نقی منزوی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۴۴. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران؛ محمد تقی دانش‌پژوه، چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ش.
۴۵. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه ملی ملک؛ زیر نظر و تألیف ایرج افشار و محمدتقی دانش‌پژوه.
۴۶. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه وزیری یزد؛ نگارش محمد شیروانی.
۴۷. فهرستواره نسخه‌های خطی مجموعه مشکوة؛ تنظیم محمد شیروانی؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد شماره ۱۱، ۱۳۵۵ ش.
۴۸. قاموس المحيط؛ مجدالدین محمد بن یعقوب الفیروزآبادی؛ تحقیق مکتب تحقیق التراث فی مؤسسه الرساله؛ الطبعة الثالثة؛ بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۹۹۳ م.
۴۹. کشف الظنون عن أسامی الکتب و الفنون؛ حاجی خلیفه؛ بیروت: دارالفکر، ۱۹۸۲ م.
۵۰. گنجینه بهارستان (علوم قرآنی و روایی ۱)؛ به اهتمام سید مهدی جهرمی؛ چاپ اول؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۵۱. لغتنامه؛ علی اکبر دهخدا؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۵۲. مجمع الأمثال؛ أبو الفضل أحمد بن محمد النیسابوری؛ بیروت: دار مکتبه الحیاة، ۱۳۹۵ م.
۵۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح سید حسین نصر؛ چاپ دوم؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۵۴. معجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم؛ محمد فؤاد عبدالباقی؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۵. معجم المفهرس لألفاظ أحادیث الکتب الأربعة؛ زیر نظر علی رضا برازش؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات احیاء کتاب، ۱۳۷۳ ش.
۵۶. معجم المفهرس لألفاظ أحادیث بحار الأنوار؛ زیر نظر علی رضا برازش؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۵۷. معراج‌نامه؛ ابوعلی سینا؛ مقدمه تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی؛ چاپ دوم؛ مشهد بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶ ش.
۵۸. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران؛ تهیه و تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی؛ چاپ دوم؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۵۹. منطق و مباحث الفاظ؛ به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۳ ش.